This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

NSCHWORDING EN VERNEDERING.

rd Depository
ttle Book

Crit. Studie.

ksche Auteurs van de „Patres Apostolici"

ot het Concilie van Chalcedon (451).

DOOR

S. K. GREIJDANUS.

WAGENINGEN,
AAMLOOZE VENNOOTSCHAP DRUKKERIJ „VADA",
DIRECTEUR: JOHAN A. NEDERBRAGT.
1903.

Digitized by Google

603.2
G824m

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Digitized by Google

VERNEDERING.

'UDIE.

OEFSCHRIFT.

Digitized by Google

603.2
G824m

Digitized by Google

MENSCHWORDING EN VERNEDERING.

HIST.-CRIT. STUDIE.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT.

Digitized by Google

Digitized by Google

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM.

MENSCHWORDING EN VERNEDERING.

HIST.-CRIT. STUDIE.

Grieksche Auteurs van de „Patres Apostolici" tot het Concilie van Chalcedon (451).

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE H. GODGELEERDHEID

OP GEZAG VAN DEN RECTOR

DR. H. BAVINCK,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID,

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

op Vrijdag 20 November 1903, des namiddags te twee ure,

in het Gebouw van de Maatschappij voor den Werkenden Stand,

DOOR

SEAKLE Kz. GREIJDANUS,

GEBOREN TE ARUM.

WAGENINGEN,

NAAMLOOZE VENNOOTSCHAP DRUKKERIJ „VADA",

DIRECTEUR: JOHAN A. NEDERBRAGT.

1903.

Digitized by Google

Digitized by Google

603.2
G824m

AAN MIJNE OUDERS.

Digitized by Google

Digitized by Google

Nu aan het einde mijner academische voorbereiding gekomen, zeg ik allereerst dank aan God, voor zooveel als Hij in en op den weg der studie genadig mij verleenen wilde.

Voorts spreek ik mijne erkentelijkheid uit jegens allen, wien ik in onderwijs of anderszins, met betrekking tot lagere of hoogere studien eenigen dank verschuldigd ben.

Moge het mij geoorloofd zijn enkelen met name te noemen.

En dan is het niet voornamelijk de eisch der hoffelijkheid, die hierbij de eerste plaats vordert voor U, Hooggeachte Mevrouw Pel—van Lingen, *wier lessen ik in den aanvang mijner studien zoo ruimschoots genieten mocht, en die aldus voor mijn bewandelen van den wetenschappelijken weg van zoo beteekenisvollen invloed waart. Steeds blijf ik in hooge waardeering aan U mij zeer verplicht gevoelen.*

Insgelijks expresselijk mijn dank aan U, Weleerwaarde Heer Ds. T. D. Prins, *die het eerst tot leermeester in het Latijn mij waart en, vooral ook door den eisch omtrent het kennen van wat geleerd moest worden, veel hebt bijgedragen om mijn besef voor de rechte wijze van studeeren te wekken.*

In dankbare herinnering behoor ik hier ook plaats te geven aan de namen van Docent F. P. L. C. van Lingen, Dr. J. Hania Pzn., *en* Dr. W. H. Kramer.

Digitized by Google

Vervolgens openlijk mijn dank aan de Gereformeerde Kerken in Friesland, wier alumnus ik vele jaren was; en aan H.H. Direkteuren der Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Gereformeerden Grondslag, die steeds gunstig beschikten op eenig verzoek mijnerzijds, wat mij inzonderheid ook bij deze studie zoozeer te stade kwam.

Ook betuig ik mijne erkentelijkheid aan de Bibliothecarissen en het overig personeel van de Bibliotheken der Stedelijke Universiteit, der Vrije Universiteit, en der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam, voor hunne bereidwillige hulpvaardigheid.

De eere viel mij te beurt, bij deze studie eerst Prof. Dr. F. L. RUTGERS, *en later* Prof. Dr. H. BAVINCK *als Promotor mij te zien aangewezen.*

Ten laatste dan, maar niet het minst, afzonderlijk mijn dank aan U beiden, Hooggeleerde Professoren, voor Uwe zeer gewaardeerde opmerkingen en raadgevingen, waarvan U zoo vriendelijk mij het profijt wildet gunnen. En waar het leeuwenaandeel van den last, dien een proefschrift voor den promotor medebrengt, gedragen werd door U, Hooggeleerde Promotor Dr. BAVINCK, *zij inzonderheid nog aan U mijn dank gezegd voor hetgeen U aangaande deze studie mij ten beste raaddet.*

Digitized by Google

INHOUD.

Blz.

Opgave van Litteratuur . . . . XI—XII

Inleiding . . . . XIII—XXVII

EERSTE HOOFDSTUK.

De „Patres Apostolici" . . . . 1—6

TWEEDE HOOFDSTUK.

Justinus Martyr . . . . 7—20

DERDE HOOFDSTUK.

Irenaeus . . . . 21—69

VIERDE HOOFDSTUK.

I. Clemens Alexandrinus . . . . 70—94

II. Origenes . . . . 94—135

VIJFDE HOOFDSTUK.

Athanasius . . . . 136—180

Digitized by Google

ZESDE HOOFDSTUK.

Blz

A. I. Arianisme 181--183
II. Semiarianisme en Marcellus van Ancyra . . . . . 183—198
III. Antiocheensche School . . . . 198—209
B. Apollinaris . . . . 209—222

ZEVENDE HOOFDSTUK.

I. Athanasius . . . . 223—225
II. Basilius de Groote . . . . 225—228
III. Gregorius van Nazianze . . . . 228—235
IV. Gregorius van Nyssa . . . . 235—242
V. Cyrillus van Alexandrië, Theodoretus, Concilie van Chalcedon (451) . . . . 242—257

Stellingen . . . . III—VII

Digitized by Google

OPGAVE VAN LITTERATUUR.

Vinde hier de vermelding plaats der door mij gebruikte edities van de werken der in deze studie behandelde schrijvers, en van enkele daarin nog al eens aangehaalde boeken.

PATRUM APOSTOLICORUM Opera ed. O. DE GEBHARDT, A. HARNACK, TH. ZAHN, Fasciculi III. 1876/77.

CORPUS APOLOGETARUM CHRISTIANORUM saeculi secundi, ed. I. C. TH. OTTO, ed. alt. Tom. I. Partes II. Opera Iustini indubitata, 1847/48.

IRENAEI EPISC. LUGDUNENSIS Opera quae supersunt omnia, ed. A. STIEREN. 1853. Tom. II.

CLEMENTIS ALEXANDRINI Opera post accuratam D. V. DANIELIS Heinsii recencionem editio nova iuxta Parisinam anni 1641. — Coloniae 1688.

Deze editie wordt hier 't meest geciteerd. Door bizondere omstandigheden kon ik slechts een enkelen keer verwijzen naar de editie van Potter. Geschiedt dit, dan wordt het duidelijk aangegeven.

CLEMENTIS ALEXANDRINI Opera quae extant. Recognita et illustrata per Joann. Potterum Episc. Oxoniensem. Tom. II. Oxonii 1715.

ORIGENIS Opera Omnia quae graece vel latine tantum exstant et eius nomine circumferuntur Fol. IV, ed. de la Rue. Parijs 1633.

ATHANASII Opera Omina quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur Tom. II. Parijs 1698.

EUSEBII PAMPHILI contra Marcellum l. II, en de Ecclesiastica Theologia l. III. ed. TH. GAISFORD. Oxonii 1852.

BASILII MAGNI Opera graeca quae ad nos exstant omnia, ed. Frobenius. Basiliae 1551.

Echter gebruikte ik meer:

BASILII MAGNI Opera Omnia, nunc primum graece et latine coniunctim edit. Tom. II. Parijs 1518.

GREGORII NAZIANZENI cognomento Theologi Opera nunc primum graece et latine coniunctim edit. JAC. BILLIUS Prunaeus s. Michaelis. Lutetiae Parisiorum 1609.

GREGORII NYSSENI Opera Omnia Tom. II. Parijs 1615.

Digitized by Google

CYRILLI ALEXANDRIAE ARCHIEPISC. Opera in VI Tomos (VII Fol.) tributa. Lutetiae 1638.

DR. A. HARNACK: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Aufl.

DR. J. A. DORNER: Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2 Aufl.

K. R. HAGENBACH: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 6 Aufl. ed. K. BENRATH.

J. H. KURTZ: Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende. 12 Aufl.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. HERZOG. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben von D. ALBERT HAUCK. 1896 vv. Aangehaald als H. R. E[3].

Voorts worden de andere werken, naar welke verwezen wordt, telkens voldoende aangeduid.

Digitized by Google

INLEIDING.

Deze studie bedoelt eene bijdrage te leveren tot de verkrijging van het rechte inzicht in hetgeen onder de vernedering of ontlediging van den Zone Gods te verstaan zij. En zij tracht dit te doen, door zich bij haar historisch onderzoek (dat voor een niet gering deel gaan moest en loopt over de door verschillende schrijvers gegeven voorstelling van het onderscheid in wezen tusschen God en schepsel) deze bepaalde vraag ter beantwoording te stellen: of ook reeds in de unio personalis op zichzelve humiliatio in engeren zin of exinanitio gezien werd en gezien worden moet.

Desaangaande toch bestaat verschil. Sommigen stellen, dat het aannemen of bezitten zelf van de menschelijke natuur door den tweeden der goddelijke Personen een trap in den staat der vernedering vormt, welke dan nader als ontlediging aangeduid wordt; en dit sluit in, ten eerste, dat men den Zone Gods bij deze exinanitio of *κενωσις* alleen naar Zijne Godheid als subject denkt, d.w.z. Hem zich hierbij niet als *θεανθρωπος* naar beide Zijne naturen ontledigen laat; en ten tweede, dat de status humiliationis duurt zoolang als Jezus Zijne menschheid bezit.

Anderen sluiten de vereeniging der goddelijke natuur met de menschelijke „in eenigheid des persoons" buiten de vernedering of ontlediging, beweren, dat het Woord van geenerlei humiliatie in enger zin weet dan naar beide Zijne naturen, moeten dientengevolge leeren, dat deze samenhing enkel met de positie en de gesteldheid van Jezus' menschheid vóór de opstanding, dus kwam te vervallen met de verhooging, en nu niet meer aanwezig is.

Ten onrechte wordt soms gemeend, dat de kwestie is, of de aanneming als geschiedkundig feit en gelijk zij plaatsgreep, *κενωσις* was. Dit toch erkennen ook zelfs de Lutherschen. GERHARD althans schrijft, Loci Theol. ed. Cotta, t. III, § 304, thesis 2: ad statum exinanitionis pertinet conceptio in utero, nativitas, incrementum aetatis et sapientiae.... status exinanitionis incipit in primo incarnationis momento.

Digitized by Google

Maar het punt van strijd raakt de andere vraag, wat de historische incarnatie eene exinanitio deed zijn: òf reeds het zich unione personali of ὑποστατικως verbinden van den Zone Gods met onze menschelijke natuur als zoodanig, dan wel alleen de toestand en staat, waarin Hij zich met haar bekleedde; m.a.w. of de unio personalis er buiten valt, dan wel er mee inbegrepen is.

Dat het geschil zóó moet gesteld worden, komt duidelijk uit in hetgeen Franc. Iunius in zijn Thes. Theol. XXIX, 1 schrijft, als het daar luidt: status humiliationis duos habet gradus, incarnationem et personae demissionem in carne.... Primus est, cum Christus existens in forma Dei, seipsum exinanivit, forma servi accepta; atque haec est maxima humiliatio, quae etiam exinanitio dicitur.... Inter duos hosce gradus haec est differentia, quod prior sit perpetuus, quia naturam humanam, quam semel assumpsit Dei filius in aeternum retinet.... Alter vero temporarius quia per ignominiam transivit in gloriam.

Degenen die evenals Iunius van oordeel zijn, dat de „persoonlijke vereeniging" reeds in zichzelve exinanitio of maxima humiliatio is, gaan weer in tweeën uiteen. Men kan op dit standpunt n.m.l. den staat der vernedering eeuwigdurend stellen, gelijk Iunius deed; doch ook, als men dit niet wil, een uitweg inslaan, en beweren, dat hij nu nog wel voortduurt, maar eenmaal wederom ophoudt te bestaan, doordat de Zone Gods Zijne aangenomen menschheid weder van zich legt. Dit laatste meent men dan in I Cor. 15:28 aangeduid te vinden. Volkomen ten onrechte, zooals goede uitlegging van hetgeen Paulus daar zegt, terstond verstaan doet. Hij schrijft: τοτε και ἀυτος ὁ υἱος ὑποταγησεται τῳ ὑποταξαντι ἀυτῳ τα παντα. En hij leert dus, dat de Zoon dan (τοτε) onderworpen zal worden, of zich zal onderwerpen, of ook: zich onderdaan betoonen zal van Hem, die alles ten onderdaan aan Hem gegeven heeft of had. Nu kan de Zoon naar Zijne goddelijke natuur niet onderdanig zijn. Dat te stellen zou het subordinatianisme in de triniteitsleer invoeren. Om dus onderworpen te kunnen wezen, moet de Zoon noodzakelijk nog iets meer bezitten dan enkel Zijne Godheid, n.m.l. Zijne menschelijke natuur. Naar deze toch, en slechts in verband met deze alleen, mag er van eene ὑποταγη des Zoons gesproken worden. En er is geen enkele reden, om ὑποταγησεται in anderen zin op te vatten dan het woord, dat nog tweemaal in dit vers voorkomt, en driemaal in het voorgaande, blijkens het verband hier

Digitized by Google

telkens heeft; ὑποταττειν is = in rangorde plaatsen onder; en dan = onder het gezag stellen van. De voorstelling, dat de tweede Persoon Zijne menschelijke natuur eenmaal wederom zal afleggen, wordt door dezen tekst dus niet begunstigd, maar veeleer weersproken. Ook op anderen grond is hare onhoudbaarheid en haar onschriftuurlijk karakter aantetoonen. Want de gemeente wordt in de Schrift telkens als een geheel beschreven. Zij is eene kudde, die een herder heeft, een huis op een fundament gebouwd, een volk dat een koninkrijk vormt, een bruid die roept om de komst van haar bruidegom, een lichaam dat een hoofd bezit, enz. Nu kan een kudde haar herder niet missen, valt een huis om, dat zijn grondslag kwijtraakt, moet een volk een koning hebben om koninkrijk te zijn, is een meisje zonder bruidegom geene bruid, evenmin als een vrouw zonder man echtgenoote, en een lichaam zonder hoofd is geen volledig organisme. Mocht men zich nu met de beelden van kudde en huis terecht zien te helpen, door ze te laten slaan enkel op de gemeente hier op aarde en tot den oordeelsdag, en op eenigszins andere wijs met die van koninkrijk en bruid of vrouw zoeken uittekomen, zoo iets zou met dat van lichaam en hoofd niet gaan. Paulus gebruikt het dikwijls: Rom. 12 : 4, 5; I Cor. 6, 10, 12; Ef. 1 : 22, 23, 4 : 16, 5; Col. 1 : 18, 24. En daarbij heeft hoofd niet alleen de beteekenis van gezaghebber, maar in logischen zin duidt het allereerst den organischen samenhang tusschen Christus en de geloovigen aan, cf. Col. 2 : 19, Ef. 4 : 16 e. d. g. Viel nu Jezus' menschheid weg, dan zou één van twee moeten volgen: òf dat de gemeente eeuwiglijk als een romplichaam bestond, òf dat in de plaats van Jezus' menschelijke natuur een ander als hoofd uitgroeide; want wij bezitten het recht niet, beelden als dit tot inhoudlooze zegswijzen en klanken zonder zin te maken.

Uit het gezegde kunnen we afleiden, dat bedoelde voorstelling geene vrucht van Schriftstudie is. Er was iets anders, dat haar opkomen en vormen deed. En dit andere iets ligt in het bezwaar dat men er in had, om den staat van vernedering met Iunius eeuwig te laten voortduren. Toch blijft er, als men, even als hij, in de unio personalis de κενωσις van Fil. 2 : 7 ziet, en haar als maxima humiliatio beschouwt, geene andere keus, dan òf den status humiliationis in aeternum perpetuus te denken, òf hem te laten eindigen door het wederom van zich afleggen Zijner eenmaal aangenomen menschelijke natuur door den Zone Gods.

Digitized by Google

Dit brengt vanzelf tot de vraag, of dan soms de stelling, waaruit noodwendig ééne dezer beide conclusiën volgt, wel juist is? Evenals Iunius beroept men zich voor hare schriftuurlijkheid op Fil. 2:7, en gaat dan gewoonlijk op gelijke wijze als hij te werk, of *μορφη δουλου*, forma servi, dienstknechtsgestalte, eenvoudig ware = natura humana zonder meer. Cf. Iunius: forma servi accepta.... quia naturam humanam, quam semel assumpsit.... Iets dat niet behoort te geschieden. Vooreerst is *δουλος* maar niet zoo met *ἀνθρωπος* te vereenzelvigen, en mag er niet zonder nader onderzoek en betoog worden aangenomen, dat met dit woord op de servitus Dei, waartoe alle creatuur verplicht is, gedoeld wordt. Doch van meer belang is, dat *μορφη δουλου* niet = *δουλος* is.

μορφη is = gedaante, voorkomen, gestalte, cf. Marc. 16:12, Rom. 2:20, II Tim. 3:5, Fil. 2:6; en deze kan veranderen, cf. Gal. 4:19, Matth. 17:2, Rom. 12:2, II Cor. 3:18, en ook *συμμορφος*, Rom. 8:29, Fil. 3:21 en vs 10. Bij Fil. 2:6 schrijft Calvijn dan ook: Forma Dei hic maiestatem significat.... forma regis est apparatus et splendor, qui regem indicat: ut sceptrum, diadema, chlamys, apparitores, tribunal, et caetera regni insignia..... Forma figuram significat, vel apparentiam, ut vulgo loquuntur. Opp. ed. Schippers IX, p. 365.

En er bestaat geen reden, om *μορφη* in Fil. 2:7 in anderen zin te nemen. Te minder, waar *μορφη δουλου* nader verklaard wordt door *ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων* en *σχηματι ὡς ἀνθρωπος*. Vgl. voor *σχημα* I Cor. 7:31, Fil. 3:21, I Cor. 4:6, II Cor. 11:13—15. Zoo sluit *μορφη δουλου* wel de menschelijke natuur in; evenals *ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων*, Fil. 2:6, onderstelt, dat de Zoon deszelfden wezens met den Vader deelachtig is; maar doelt toch op de gesteldheid, waarin Gods Zoon haar aannam. Deze staat, toestand, positie en gesteldheid kan gewijzigd worden, terwijl de menschelijke natuur essentieel dezelfde blijft. *μορφη δουλου* heeft dus soortgelijken zin als *σαρξ* in Joh. 1:14*a*. Bij dit vers, Joh. 1:14, schrijft Calvijn: Carnis etiam nomen plus ad exprimendam eius mentem energiae habet quam si dixisset hominem factum esse. Ostendere voluit ad quam vilem et abiectam conditionem Dei Filius nostra causa ex caelestis suae gloriae celsitudine descenderit. Scriptura quum de homine contemptim loquitur, carnem appellat. Quum autem tanta sit distantia inter spiritualem sermonis Dei gloriam et putidas carnis

Digitized by Google

nostrae sordes, eousque tamen se Filius Dei submisit ut carnem istam tot miseriis obnoxiam susciperet. Caeterum caro minime hic pro corrupta natura accipitur.... sed pro homine mortali: tametsi fragilem et prope evanidam eius naturam per contemptum notat. Volledig het bewijs voor de juistheid dezer opvatting van „vleesch" in Joh. 1 : 14 hier te leveren, zou te ver voeren. Daarom slechts deze enkele aanduidingen. In Joh. 1 : 14 zelf de tegenstelling met λογος; de iuxtapositie van λογος en σαρξ; het polysyndetisch gebruik van και. En cf. voor Johannes voorts: hoofdst. 12 : 27*a* coll. 11 : 33*c* en 19 : 30 in fine; — 8 : 40*b*, 10 : 15*b*; — 1 : 13*b*, 3 : 6, 6 : 63; — 6 : 51—56; — 8 : 15*a*; en voor andere plaatsen Hebr. 5 : 7 coll. Col. 1 : 22 en Ef. 2 : 15.

Bij Fil. 2 : 7 teekent Calvijn aan: Inanitio haec eadem est cum humiliatione..... Non potuit quidem Christus abdicare se divinitate: sed eam ad tempus occultam tenuit, ne appareret sub carnis infirmitate. Itaque gloriam suam non minuendo sed supprimendo, in conspectu hominum deposuit. Quaeritur an id fecerit quatenus homo..... respondendum est, de toto Christo Paulum loqui, ut est Deus manifestatus in carne: hanc tamen inanitionem non convenire nisi soli humanitati, t. a. p.

Dat nu in Fil. 2 : 7 het ἑαυτον ἐκενωσεν alleen betrekking heeft op deze positie en gesteldheid der menschelijke natuur; m.a.w. enkel en alleen met dit σαρξ-zijn van Jezus' menschheid in verband staat, en niet tevens de unio personalis mede insluit; blijkt daaruit, dat er volgt, niet: ἀνθρωπος γενομενος, maar: μορφην δουλου λαβων. Nu zou het eerste ook het tweede omvatten; d.w.z. ware de κενωσις reeds in het unione personali aannemen der menschelijke natuur, afgedacht van hare gesteldheid, gelegen, dan volgde vanzelf, dat dit ontledigen temeer gold, wanneer die natuur in den toestand en in de positie verkeerde van μορφη δουλου te zijn. Doch het tweede sluit het eerste niet in. Als het ἑαυτον ἐκενωσε doelt op de aanvaarding der natura humana in hare gesteldheid van μορφη δουλου; en alzoo nader aangewezen wordt door μορφην δουλου λαβων; dan wordt aldus niet uitgedrukt, dat het ook reeds ziet op het zich in persoonlijke vereeniging met de menschelijke natuur bekleeden zonder meer. Is voorts ἀνθρωπος γενομενος vermeden, en juist μορφην δουλου λαβων gekozen; wordt deze uitdrukking, ofschoon ook reeds op zichzelve niet duister, bovendien nog duidelijker in haar strekking aangegeven door de volgende woorden; heeft de

Digitized by Google

Schrift daarna: *και σχηματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος, ἐταπεινωσεν ἑαυτον, γενομενος ὑπηκοος μεχρι θανατου, θανατου δε σταυρου*; m. a. w. onderscheidt zij de verschillende momenten der „vernedering"; dan wordt alzoo te kennen gegeven, dat de unio personalis opzettelijk door *μορφην δουλου λαβων* van het *ἑαυτον ἐκενωσεν* uitgesloten wordt. (Ook is *γενομενος* niet = *γιγνομενος*, noch *λαβων* = *λαμβανων*). En dit vindt zijn bevestiging dan nog weer hierin, dat als subject dezer *κενωσις* Christus Jezus wordt genoemd. Bindt Jezus ons voorts aan „tittel en jota" der Schrift, cf. Matth. 5 : 18, dan moet daarmee ook bij deze plaats gerekend worden.

Zoo blijft het bij Calvijns antwoord ten aanzien der vraag: an id fecerit quatenus homo...... respondendum est, de toto Christo Paulum loqui, ut est Deus manifestatus in carne: hanc tamen inanitionem non convenire nisi soli humanitati. En de stelling, welke inhoudt, dat de unio personalis op zichzelve exinanitio of maxima humiliatio is, of tot den staat der vernedering (in engeren zin) behoort, blijkt alzoo evenmin resultaat van nauwkeurige exegese te zijn als de thesis, welke de aflegging der menschelijke natuur door den Zone Gods als toekomstig en te wachten poneert.

Nu zouden we de vraag kunnen doen, waaruit dit beweren dan wel voortkwam en te verklaren zij. Maar de bespreking daarvan kan voor deze studie gevoegelijk achterwege blijven, wijl zij niet zoozeer met personen te maken heeft (wier schuld of recht op belooning zij hadde vasttestellen, waarvoor zij nauwkeurig de mate van eens ieders toerekenbaarheid moest opnemen, en daartoe nader behoorde integaan op motief en doel bij dit zeggen, op invloed van omgeving en tijdstrooming, op werking van reactie krachtens tegenstelling, enz.) maar zich meer bezighoudt met den inhoud van uitspraken en leeringen, zoodat degenen die ze uitten, op den achtergrond treden.

Daarom is de vraag, welke hier nu voorts allereerst aan de orde komt, wat in dit beweren, afgezien van mogelijk goede bedoelingen, die zijn beweerders met het uitspreken ervan hadden, feitelijk inzit.

En dit is, dat de tweede Persoon, wanneer Hij zich *ὑποστατικως* met onze menschelijke natuur wilde vereenigen, noodwendig, vanwege hare creatuurlijke bestaanswijs, zich naar Zijne Godheid ontledigen, of in engeren zin vernederen moest; dat alzoo de unio personalis per se *κενωσις* = exinanitio = maxima humiliatio voor de goddelijke natuur des Zoons meebrengt.

Digitized by Google

Nu is Jezus' menschheid een schepsel. Elke mogelijke en denkbare vereeniging van den Logos met haar blijft dus steeds nog maar eene unio tusschen God en creatuur. Dus is ook de ἑνωσις ὑποστατικη nog slechts eene verbinding van den Schepper met het schepsel. Moge zij de hoogst-bestaanbare gemeenschap tusschen God en creatuur realiseeren, niettemin is het slechts een schepsel, waarmee God zich zoo nauw verbindt. Inzoover staat zij dus met alle verhoudingen of verbindingen tusschen creatuur en Schepper op ééne lijn.

Dit beweren houdt derhalve in, dat eene bepaalde relatie tusschen God en creatuur den Creator κενωσις = maxima humiliatio kan en moet aandoen; dat alzoo Gods wezen niet zóó goddelijk is, dat het zich volstrekt bij alle vereenigingen met het maaksel Zijner handen in de volheid van Zijn luister ongekrenkt te handhaven weet; en dat het schepsel niet in zóó vollen zin schepsel is, of het bezit het vermogen, door zekere verbinding met den Eeuwige diens majesteit te omsluieren en te verdonkeren.

Het loochent dientengevolge de voor het schepsel onaantastbare hoogheid Gods, en het volstrekte van de nietigheid des schepsels voor God. De onderscheidenheid in wezen tusschen God en creatuur wordt dus niet in haar absoluut karakter gehandhaafd.

Hieruit volgt, dat dit beweren, principieel genomen, niets voor heeft boven de Luthersche leer der idiomatum communicatio. Houdt deze laatste in, dat het schepsel ten aanzien van sommige deugden des Heeren de goddelijke hoogte beklimmen kan, en daar als op voet van gelijkheid met den Allerhoogste verkeeren; de stelling, dat de unio personalis op zichzelve κενωσις of maxima humiliatio is, brengt God evenzeer onder het bereik des schepsels. Doch nu poneert zij niet, dat het creatuur op de bergen der goddelijke majesteit leven kan, maar dat het God met zich naar beneden vermag te doen dalen, d. i. Zijne heerlijkheid kan ontluisteren, althans in hare uitstraling verhinderen.

Geen van beide handhaaft dus het schriftuurlijk onderscheid en verband tusschen God en schepsel. Beide bezondigen zich aan hetzelfde kwaad. Zakelijk gaan ze uit van dezelfde grondgedachte. Maar deze werken ze uit in eenen aan elkaar tegengestelden zin. Gelijk men op denzelfden weg vlak andere richting kan inslaan, maar niettemin op den éénen zelfden weg blijven loopen.

We kunnen nog verder gaan.

Digitized by Google

Wanneer de unio personalis op zichzelve κενωσις = maxima humiliatio medebrengt, verliest men het recht hen te veroordeelen, die bij de creatie van zulk een κενωσις spreken. Omdat men door deze stelling zelf poneert, dat zeker schepsel (Jezus' menschelijke natuur), in eene bepaalde verhouding tot God staande (unio personalis), Hem ontledigen kan; en dus zelf het absoluut karakter van het onderscheid tusschen Schepper en schepsel prijsgeeft. Ook zelf maakt men op deze wijze in zeker opzicht God aan het schepsel, en het schepsel aan God gelijk.

In den grond der zaak komen derhalve dit beweren, èn de Luthersche leer der idiomatum communicatio, èn het verzinsel eener κενωσις, of eener (met deze laatste principieel overeenstemmende) πλουτωσις Gods door de creatie, op hetzelfde neer.

Geen van alle handhaaft Gods onderscheid van, en verband met de schepping in schriftuurlijken zin. Alle verloochenen de goddelijkheid des eeuwigen wezens, en verheffen het schepsel boven zijn creatuurlijk peil. God blijft bij geen van alle in vollen zin bij alles God; het schepsel blijft niet volkomen in alles schepsel.

Onderling verschillen ze in wijze van voorstelling, in mate van doorvoering, in gebied van toepassing; ten diepste genomen zijn ze zakelijk gelijk en alzoo even verwerpelijk.

Ongetwijfeld is deze stelling door wie haar, zij het niet formeel dan toch essentieel, poneerden, niet aldus bedoeld. Maar een woord, eene voorstelling of zegswijs kan eene andere strekking hebben, dan de mensch, die ze bezigt, met zijn uiting op het oog heeft; vgl. Matth. 16 : 22, 23; en soortgelijk geval doch andersom, Joh. 11 : 50—52. Het goede oogmerk eens schrijvers moge beteekenis hebben bij de beoordeeling van zijn woord*gebruik*, maar het wijzigt den wezenlijken zin van een gezegde niet.

Vragen we nu nog naar een paar gronden, die voor dit beweren werden aangewezen. Soms bracht men het meer in verband met het begrip van δουλος, en zeide dan: al wat schepsel is, behoort Gode dienstbaar of onderworpen te zijn, en krachtens zijn bestaan als creatuur Gods, eeuwig dit te blijven; derhalve is ook Jezus' menschelijke natuur eeuwiglijk deze gehoorzaamheid den Schepper verschuldigd; en dus blijft de Zone Gods, zoolang Hij haar behoudt, naar deze Zijne menschheid aan God ondergeschikt.

Deze redeneering is volkomen juist. Jezus is naar Zijne men-

Digitized by Google

schelijke natuur nimmer van deze dienstbaarheid of gehoorzaamheidsverplichting te ontslaan; anders bleef Hij niet waarlijk mensch, d. i. schepsel. Verwierp men derhalve deze redeneering, dan „verflauwde" men wederom, zij het ook op andere manier, de grenzen tusschen God en creatuur. Er mag daarom volstrekt niets afgedongen worden op deze δουλεια of servitus, waartoe de Zone Gods naar Zijne menschelijke natuur aan God gehouden is.

Maar hierop kan genoemd beweren zich niet bouwen. Omdat Jezus' menschheid Zijne Godheid niet dienstbaar gemaakt heeft. Naar Zijne goddelijke natuur toch bleef de Zoon bij en ondanks het aannemen en bezitten der menschelijke natuur volkomen intact en ongerept Gebieder, Heer, Koning, Schepper. Niet maar alleen voor de overige schepping, doch ook ten aanzien Zijner eigene menschheid, zoodat Hij naar Zijne menschelijke natuur ook aan Zichzelven naar Zijne Godheid de hulde betoont, welke Gode betaamt. Hij bleef naar Zijne goddelijke natuur derhalve in evengelijken zin als tevoren, en in evengelijken zin als de Vader, God. Daarin bracht de aanneming onzer natuur geene de minste verandering. En dus blijft er geene plaats over voor de gedachte, dat in dit opzicht de unio personalis ontledigend voor den Zone Gods zoude hebben kunnen werken. Zijne menschelijke natuur oefende geenerlei invloed op Zijne Godheid uit.

Men zou nog een anderen grond voor dit beweren mogen willen bijbrengen. De waarheid n.m.l., die den Gereformeerden in hun strijd tegen de Lutherschen ten schild diende: finitum non est capax infiniti. Volgens deze toch moet ook Jezus' menschheid, krachtens haar zijn van creatuur, in allen deele eindig blijven eeuwiglijk: in kennis, in macht, in plaats van zijn en werking, in heerlijkheid. En wierde hieraan getornd, dan zou opnieuw de grens tusschen Schepper en schepsel worden uitgewischt of althans „verflauwd". Dit mag dan ook allerminst ontkend worden: noch in woord, noch metterdaad.

Maar nu behoort men toch niet te vergeten, dat alle schepsel, en de gansche schepping als geheel, op eindige wijze bestaat, zoodat alle kennis van alle schepselen gezamenlijk nog maar creatuurlijke kennis is, eindig in oorsprong, mate en wijze; en alle macht der gansche creatuur iets geheel anders is dan Gods almacht; en de geheele schepping nog altoos slechts om zoo te zeggen eene bepaalde plaats inneemt, terwijl Gods omnipraesentia allereerst eene positieve, creatieve verhouding tot de ruimte

Digitized by Google

aangeeft; en al de goddelijke heerlijkheid, die in en uit de volle wereld schitteren kan, het perk der eindigheid niet te buiten gaat.

De Gereformeerden hebben dit in hun polemiek tegen de Lutherschen niet altijd genoegzaam tot zijn recht laten komen, en daarbij soms geschreven, alsof b. v. eene praesentia van Jezus' menschheid en lichaam aan volstrekt alle plaats, die er bestaat, goddelijke alomtegenwoordigheid ware, en alsof de wetenschap van al het bewuste en onbewuste weten aller creaturen, tot in het miniemste en in vollen omvang, overeenkwam met de alwetendheid Gods; terwijl niet voldoende aangewezen en op den voorgrond gesteld werd, dat 's Heeren almacht, omniscientia, alomtegenwoordigheid enz. niet in de eerste plaats een quantitatief verschil tusschen Hem en het schepsel aanduidt, om slechts uittedrukken, dat Hij tot meer dingen in staat is dan alle creaturen gezamenlijk, en meer weet dan zij alle met elkaar, en meer plaats bezet dan één van hen en zij alle bijeengenomen, maar primair doelt op eene essentieel-andere verhouding tot de ruimte, de kennis, de macht enz. bij God dan bij schepsel. Allereerst is er tusschen beiden generiek, qualitatief onderscheid; en daaruit vloeit dan ook quantitatief verschil voort.

Hieruit volgt, dat al is Jezus lichamelijk in den hemel, Hij nog zeer goed ook naar Zijne menschheid in de geheele wereld Zijne werking kan uitoefenen, zonder daarmee ook maar eenigszins de omnipraesentia Zijner Godheid nabij te komen. Wat met deze werking, van lichamelijke tegenwoordigheid onderscheiden, bedoeld wordt, kan men gemakkelijk inzien, als men aan een spreker denkt. Corporeel is deze op platform, in katheder, op preekstoel, of waar ook. Maar met zijn (menschelijke) stem arbeidt hij op meters afstand. Bij de telefoon springt zoo iets nog duidelijker in het oog. Derhalve kan Jezus zeer wel localiter in den hemel verkeeren, nochtans niet enkel naar Zijne Godheid in de geheele wereld werken, maar desniettemin naar Zijne menschheid evenmin goddelijk omnipresent zijn als wij. En ook volgt er uit, dat wanneer Jezus straks levenden en dooden oordeelen zal, Hij dit doen kan in verband met Zijne menschelijke natuur, alle de verborgene dingen aller schepselen wetende ook qua mensch, zonder als zoodanig der goddelijke alwetendheid om zoo te zeggen ook maar een duim te naderen. Omdat het onderscheid tusschen de deugden Gods en alle ver-

Digitized by Google

mogen des schepsels essentieel, en daarom absoluut is; en omdat de gansche schepping in heel haar bestaan eindig is, en eindig bleef, al werd ze in alles ook verduizendvoudigd. God is wat Hij is van Zichzelven. Voorts doet Hij al wat Hij zelf niet is, door Zichzelven zijn en zóó-bestaan, naar Hemzelven belieft, ieder secondedeel des tijds. En al wat niet-God is, bestaat derhalve in alles, en immer door, in volstrekte afhankelijkheid van Hem. Om dus zelf zich niet aan het finitum non est capax infiniti te bezondigen, moet men zich steeds het eindig karakter der geheele wereld in haar gansche zijn, en het qualitatieve der onderscheidenheid van God en wereld helder bewust zijn, en dit ten volle en duidelijk doen uitkomen.

Alzoo geldt de regel, dat het eindige niet vermag het oneindige te bevatten, niet alleen van Jezus' menschelijke natuur, doch van al wat creatuur heet; en van alles ook als geheel genomen. Dus moet God de openbaring Zijner heerlijkheid aan het overige creatuur steeds in mate, wijze en vorm accommodeeren aan de bestaanswijze van het schepsel. Hij schikt zich daarbij, om zoo te zeggen, naar hetgeen Hij wrocht, cf. Ex. 33: 20—23. En zoo spreidt Hij in *creatuurlijke uitstalling* den luister Zijner mogendheden voor het schepsel ten toon. Alleen doet zich dan hier de vraag op, of God Zijne glorie *als* goddelijke heerlijkheid door middel van het creatuur aan het schepsel kan openbaren; of Hij zich *qua* God door het instrument des schepsels van het creatuur kan doen kennen. Doch hierop geven Ps. 19, Rom. 1: 19, 20 e. d. g. een bevestigend antwoord. En daarmee is gehandhaafd, dat voor het schepsel, om God als God te zien of te kennen, niet eene immediate aanschouwing van het goddelijk wezen als conditio sine qua non vereischt wordt. God vermag zich als God, *κτισματι χρωμενος ὀργανῳ*, aan het schepsel te openbaren en daarvan te doen genieten, zonder dat maar eenigszins het onderscheid tusschen Schepper en schepsel nevelig wordt.

Dit voert vanzelf tot de andere vraag, of God alle schepselen als precies gelijke instrumenten tot uitstraling Zijner heerlijkheid voortbracht en gebruikt, dan wel, of Hij zeer rijke verscheidenheid bewerkte. Men zou n.m.l., de unio personalis als *κενωσις* of maxima humiliatio stellende, geneigd kunnen zijn om te beweren, dat door haar de goddelijke heerlijkheid wel niet in se verminderd werd, maar dat toch de menschelijke natuur te gering schepsel is, om de hoogste goddelijke schittering in de schepping uittestralen.

Digitized by Google

Deze redeneering raakt de kwestie, of God in Zijn Woord ons de schepping als één samenhangend geheel beschrijft, met de menschheid, bepaald de nieuwe menschheid, als schoonst-organisch lid, van welke wederom Jezus naar Zijne menschelijke natuur de hoogste plaats inneemt. En waar dit zoo is, gelijk overtollig geacht mag worden, hier nader te betoogen, volgt nu, dat de menschheid des Heeren tot rijkst orgaan of instrument strekken kan, om de goddelijke heerlijkheid op creatuurlijke wijs en voor schepselen te laten uitblinken. Cf. Openb. 1:11—18 en Ps. 45:3. Want omdat de gansche schepping eindig is, heeft hare capaciteit om Gods luister te kunnen verdragen, zonder er door vernietigd te worden, een grens. „Gij zoudt mijn aange-„zicht niet kunnen zien: want Mij zal geen mensch zien, en „leven," Ex. 33:20.

Om niet te veel vooruit te grijpen op hetgeen in de studie zelve hier en daar bij wijze van opmerking gezegd wordt, laten we de verdere uitwerking hier rusten.

Recapituleerend krijgen we dus, dat de bewering, welke de unio personalis als *κενωσις*, of exinanitio of maxima humiliatio of een trap in den staat der vernedering (in engeren zin), neemt, eenerzijds de onaantastbaarheid des goddelijken wezens niet handhaaft, noch het schepsel binnen zijn creatuurlijk perk houdt, en vergeet, dat Jezus' menschheid Zijne Godheid niet dienstbaar heeft gemaakt, noch eenige verandering Haar aangebracht; of andererzijds uit het oog verliest, dat de geheele schepping eindig is, en één geheel vormt, met de gemeente als lichaam van Christus, en Hemzelven als Hoofd, tot heerlijkst en rijkst organisch instrument, ter openbaring van Gods deugden aan de schepselen, waarin de Eeuwige zelf zich verlustigt. Cf. Ps. 104 : 31.

Schijnbaar opkomende voor de hooge majesteit Gods en de creatuurlijkheid des schepsels, doet dit beweren zelf dus te kort aan het absoluut karakter en de goddelijkheid des eeuwigen wezens; verloochent het feitelijk de geschapen en eindige bestaanswijze van het creatuur; en rekent er niet mee, dat de schepping een kosmos des Heeren is, waarin Hij, als in een schoon organisch geheel, Zijne majesteit op eindige wijze, in creatuurlijke mate en in eenen aan de bestaanswijze des schepsels geaccommodeerden vorm op het luisterrijkst vertoont.

Daartegen moet dus God in alles en volkomenlijk als God, en

Digitized by Google

elk schepsel, èn de geheele schepping, als creatuur, en als creatuur Gods, gehandhaafd worden. Dientengevolge behoort genoemd beweren aangaande de unio personalis verworpen te worden, om God in Zijne goddelijkheid op geenerlei wijze te krenken, en Jezus' menschelijke natuur consequent in alle opzichten creatuur te laten blijven. Aldus vervalt tevens de noodzakelijkheid voor eenige toekomstige aflegging van Zijne menschheid door den Zone Gods.

Nog iets zij hieraan toegevoegd, n.m.l. dat men evenmin de vernedering *op deze wijze* in de geringheid enz. van Jezus' menschelijke natuur stellen mag, dat wel de ellendige toestand dier menschheid Gode onwaardig en voor Hem onteerend ware, maar dat zij in de hoogste schittering harer heerlijkheid der Godheid wel passen zou. Omdat men dan evenzeer op de goddelijke natuur voor Zichzelve en als goddelijke natuur de begrippen van vernedering en verhooging toepaste. Men ging dan Gods majesteit afmeten naar de heerlijkheid van het schepsel; stelde alzoo, dat zij daarnaar gemeten *kon* worden; en ontkende derhalve wederom ipso facto het absoluut en goddelijk karakter van Gods wezen en glorie. Hiertegen moet volgehouden, dat voor de hoogheid van 's Heeren heerlijkheid de erbarmelijkste staat des schepsels en de allerhoogste luister zijner schoonheid precies gelijk staan. Want God en schepsel zijn niet te vergelijken. Er bestaat tusschen hen, om zoo te zeggen, andersoortigheid van wezen. „Bij wien dan zult gijlieden Mij vergelijken, dien Ik gelijk zij? „zegt de Heilige," Jes. 40 : 25. Daarom betoont Gods majesteit zich dan het meest in hare onaantastbare goddelijkheid, wanneer zij met het o. i. nietigste en ellendigste creatuur in de nauwste verbinding kan treden, zonder eenigszins zich te ontluisteren of te bezoedelen, zoodat ook het opvoeren van het schepsel tot zijn hoogste heerlijkheid den luister Gods volkomen laat blijven zooals hij schittert. Cf. Jes. 57 : 15. Zoo eerst krijgen we ruimte, om bij de behandeling van den status humiliationis en der exinanitio God als God, en het schepsel als creatuur Gods volkomen te handhaven.

Om zoo mogelijk daarbij eenigen dienst te doen, deelt deze studie mede en bespreekt een en ander van hetgeen enkele mannen in de eerste eeuwen der N. T. bedeeling ons nagelaten hebben. De omvangrijkheid van het onderwerp noopte, om zijn behandeling bij Chalcedon aftebreken. En ook is in het besproken tijd-

Digitized by Google

vak niet naar volledigheid gestreefd. De critiek bedoelt hier en daar op onjuistheden of verkeerde ontwikkeling te wijzen, of tracht door combineering van, en concludeering uit gevonden gegevens, de rechte opvatting over de ontlediging of de vernedering in engeren zin, mocht het zijn, mede te bevorderen. Evenmin als in deze Inleiding, is er daar allermeest gevraagd naar de bedoeling eens schrijvers; d. w. z. naar hetgeen met volle klaarheid hem telkens voor den geest stond; maar naar den wezenlijken inhoud van het beweerde. 't Ging er bij deze studie toch om, om ideeën optesporen en natespeuren. En eene idee is iets anders dan hare min of meer bewuste vertolking door eenig auteur. Voorts werken ideeën door, terwijl hetgeen deze of gene met bewustheid van haar uitsprak door het nageslacht soms slechts als antiquiteit, bloot ter kennisneming, behandeld wordt. Daarom zijn bij het nagaan van de ontwikkeling eener idee de personen, door wie ze in dezen of dien vorm, met meerdere of met mindere helderheid van bewustzijn, uitgesproken werden, in zekeren zin bijzaken. Schrijver dezes heeft het nu dus niet zoozeer met personen te doen, als wel met den inhoud hunner woorden en gedachten. De beoordeeling der personen en van hunne grootere of geringere verantwoordelijkheid blijve alzoo in vollen omvang aan God zelven alleen.

Deze wijze van behandeling staat ook nog met eene andere overweging in verband. Immers wenscht deze studie als proefschrift in de faculteit der Theologie te dienen; weshalve de kern van haar inhoud Theologie behoort te zijn. Nu is Theologie naar de opvatting der school aan welke schrijver dezes studeert, kennis van of aangaande God; en deze meening is ook de zijne. Hieruit volgt, dat deze studie zich ten diepste, of in den grond der zaak, met God moet bezighouden; of, waar zij als historische zich aandient, nader met werkingen Gods. En als men nu het denken van den uitnemendsten theoloog over een zeer speciaal theologisch punt naspeurt, heeft men nog alleen maar eene anthropologische studie. Zoo is b. v. het nagaan van Calvijns gedachten over Gods praedestinatie eene calvinologische studie, en als zoodanig geene Theologie. En een onderzoek van Augustinus' denkbeelden over de Triniteit ware Augustinologie, d. i. wederom Anthropologie. Aldus wordt de noodzakelijkheid dezer soort van studiën voor de Theologie niet ontkend. Integendeel, ze zijn daarbij en daarvoor onmisbaar. Maar dit neemt niet weg, dat

Digitized by Google

ze toch in eigenlijken zin geene Theologie bieden, maar slechts Anthropologie. We zoeken en komen dan te weten, hoe Augustinus of hoe Calvijn dacht; krijgen alzoo kennis van Calvijn of van Augustinus; en bepaald van het denken en het weten dezer mannen. En hoe nuttig en onmisbaar-noodig dit ook zijn moge om rechte, wetenschappelijke kennis van God te verkrijgen, op zichzelf kennen we dan God toch nog niet. Kennis van Augustinus' opvatting der genadewerking Gods is Anthropologie; kennis daarentegen van de werkingen Gods, waardoor Hij Augustinus tot die gedachten over, en die uiteenzetting van Zijne genadewerking bracht, is Theologie. Bij dit laatste toch kennen we dan iets van God. Daarom behoorde bij deze studie het licht te vallen op de leidende werkzaamheid Gods, door welke Hij Zijne waarheid, met betrekking tot het onderhavige punt, tot het bewustzijn Zijner gemeente bracht. Hij deed het ook door de tegenstelling met de duisternis. Deze laatste diende meermalen, om het licht van 's Heeren Woord te helderder te laten uitkomen.

Hoogstens slechts zeer ten deele is gelukt, wat eisch was. Maar vooreerst kunnen de werkingen Gods in de historie, ook der ontwikkeling van het bewustzijnsleven der kerk, beter als postulaten gesteld en door het geloof gezien, dan als feitelijkheden gedemonstreerd worden; ten tweede ware voor breedere uitwerking een historisch onderzoek vereischt als voor een proefschrift niet wel te vorderen is; en ten derde geldt ook hier zoo veelszins: „niet dat ik het verkregen heb; ik jaag er naar, of ik het „grijpen mocht." Cf. Fil. 3 : 12.

Betreffende bijgebrachte citaten zij nog medegedeeld, dat daarbij soms, terwille van de Hollandsche constructie van den zin, eene kleine verandering noodzakelijk was, b.v. van een meervoud in een enkelvoud, of van een accusatief in een eersten naamval, e. d. g.; soms echter is de oorspronkelijke vorm of zinsbouw behouden, hoewel de Hollandsche zin logisch wijziging zou vereischen, b.v. een infinitivus cum accusativo gehandhaafd, ook na ons voegwoord *dat*, e. d. g. Dit laatste geschiedde, wanneer m. i. noch de duidelijkheid der bedoeling, noch het loopende van de constructie daaronder leed.

Digitized by Google

Digitized by Google

EERSTE HOOFDSTUK.

De „Patres Apostolici".

I. De geschriften der „Apostolische Vaders" behooren mede tot de oudste produkten der voor ons bewaard gebleven christelijke litteratuur. Terwijl van deze geschriften de eerste Clemensbrief wellicht het vroegst vervaardigd is. Blijkens zijn aanhef werd hij aan de gemeente van Corinthe gezonden uit naam van de kerk te Rome: *ἡ ἐκκλησια του θεου ἡ παροικουσα Ρωμην τῃ ἐκκλησιᾳ του θεου τῃ παροικουσῃ Κορινθον*. In de Corinthische gemeente was de geest van zelfverheffing, tegen welken reeds Paulus in zijn „eersten" Corintherbrief zoo beslist was opgekomen, vgl. I Cor. 1 : 10; 3 : 3; 4 : 6; 5 : 2*a*; 6 : 7, 8, wederom zijn booze werking gaan verrichten [1]), zoodat de vermaning noodig bleek: *ταπεινοφρονησωμεν οὐν, ἀδελφοι, ἀποθεμενοι πασαν ἀλαζονειαν και τυφος και ἀφροσυνην και ὀργας*, XIII, 1. Op velerlei manier wordt dan in heel den brief deze vermaning aangedrongen, ook door — en dit raakt ons onderwerp — het wijzen op Jezus' voorbeeld, dat zoo gansch anders was. Want ofschoon de Heere op pralende wijze konde verschijnen, verkoos Hij zulks niet, maar deed Zijne nederigheid van zin blijken: *ταπεινοφρονουντων γαρ ἐστιν ὁ Χριστος, οὐκ ἐπαιρομενων ἐπι το ποιμνιον αὐτου. το σκηπτρον της μεγαλωσυνης του θεου, ὁ Κυριος Ιησους Χριστος, οὐκ ἠλθεν ἐν κομπῳ ἀλαζονειας οὐδε ὑπερηφανιας, καιπερ δυναμενος, ἀλλα ταπεινοφρονων, καθως το πνευμα το ἀγιον περι αὐτου ἐλαλησεν*, waarna Jes. 53 : 1—12 en Ps. 22 : 7—9 worden aangehaald, XVI, 1, 2 sqq. Nu ligt hierin allereerst, dat de oorzaak van Jezus' nederheid vrije verkiezing was, wijl Hij als *το σκηπτρον της μεγαλωσυνης του θεου* de *δυναμις* bezat op geheel andere wijze

---

[1]) cf. Irenaeus adv. Haer. III: 3, 3, *ἐπι τουτου ὀυν του Κλημεντος στασεως οὐκ ὀλιγης τοις ἐν Κορινθῳ γενομενης ἀδελφοις ἐπεστειλεν ἡ ἐν Ρωμῃ ἐ'κκλησια ἱκανωτατην γραφην τοις Κορινθιοις, εἰς εἰρηνην συμβιβαζουσα αὐτους, και ἀνανεουσα την πιστιν αὐτων και ἡν νεωστι ἀπο των ἀποστολων παραδοσιν εἰληφει.*

Digitized by Google

te komen; en ten tweede wordt van dit nedere gesproken slechts in verband met gemis aan *κομπος*, zoodat eene gedachte, alsof die komst reeds in zichzelve, en nog afgezien van de manier waarop zij plaats greep, blijk van *ταπεινοφροσυνη* gaf, niet merkbaar is.

II. Van een ietwat jongeren oorsprong is de tweede Clemensbrief „nicht ein Brief, sondern eine und zwar die älteste uns erhaltene Predigt", Kurtz I p. 93. Deze begint aldus: *ἀδελφοι, οὑτως δει ἡμας φρονειν περι Ιησου Χριστου ὡς περι θεου, ὡς περι κριτου ζωντων και νεκρων και ὀυ δει ἡμας μικρα φρονειν περι της σωτηριας ἡμων*, I, 1. Nu zou dit laatste, blijkens den nadruk, die telkens op „vleesch" wordt gelegd, ook dan plaats vinden, wanneer men dit van de *σωτηρια* uitgesloten dacht. *και μη λεγετω τις ὑμων ὁτι αὑτη ἡ σαρξ οὐ κρινεται οὐδε ἀνισταται*, IX, 1. *δει οὐν ἡμας ὡς ναον θεου φυλασσειν την σαρκα*, 3. Want *ὁν τροπον ἐν τῃ σαρκι ἐκληθητε, και ἐν τῃ σαρκι ἐλευσεσθε*, 4, cf. ook 5.[1]) Blijkbaar begon de voorstelling, die het Gnosticisme poogde te systematiseeren, dat n.m.l. geest en vleesch wederzijds elkaar zouden uitsluiten, welke voorstelling dan op geringschatting of verachting van het vleesch uitliep, meer doortedringen. Zij is van heidenschen oorsprong, en noodzaakte reeds Paulus met klem de opstanding des vleesches te handhaven, al moest deze niet zóó worden verstaan, dat er daarbij geene belangrijke wijziging van hoedanigheid des vleesches zou plaatsgrijpen, cf. I Cor. 15:4, 12, 13, 16, 20, 35—48. Een dertigtal jaren later kwam ook de apostel Johannes tegen haar op, cf Joh. 1:14*a*, I Joh. 4:2, 3. Maar eene voortdurende waarschuwing tegen deze dwaling werd binnen de gemeente niet overbodig, zooals uit de brieven van Ignatius en dezen tweede van Clemens valt afteleiden. Opmerkelijk in deze predikatie is nu het verband, dat gelegd wordt tusschen Christus, de gemeente, en het vleesch: *οὐκ οἰμαι δε ὑμας ἀγνοειν ὁτι ἐκκλησια ζωσα σωμα ἐστι χριστου*, waarop dan met verwijzing naar Gen. 1:27 volgt: *το ἀρσεν ἐστιν ὁ χριστος, το θηλυ ἡ ἐκκλησια .... ἠν γαρ πνευματικη ὡς και ὁ Ιησους ἡμων, ἐφανερωθη δε ἐπ' ἐσχατων των ἡμερων ἱνα ἡμας σωσῃ*, XIV, 2. Doch de kerk *πνευματικη οὐσα ἐφανερωθη ἐν τῃ σαρκι χριστου, δηλουσα ἡμιν ὁτι ἐαν τις ἡμων τηρησῃ αὐτην ἐν τῃ σαρκι και μη φθειρῃ, ἀποληψεται αὐτην ἐν τῳ πνευματι τῳ ἀγιῳ*. Want dit vleesch *ἀντιτυπος ἐστι του πνευματος*. Niemand

[1]) Bij *ἐλευσεσθε* teekenen GEBHARDT-HARNACK aan: scil. *εἰς την βασιλειαν του θεου*.

Digitized by Google

nu die το ἀντιτυπον verderft το αὐθεντικον μεταληψεται. Weshalve de eisch is : τηρησατε την σαρκα, ἱνα του πνευματος μεταλαβητε, 3. Als wij nu zeggen εἰναι την σαρκα την ἐκκλησιαν και το πνευμα χριστον, dan volgt, dat ὁ ὑβρισας την σαρκα ὑβρισε την ἐκκλησιαν. En de zoodanige οὐ μεταληψεται του πνευματος, ὁ ἐστιν ὁ χριστος, 4. τοσαυτην δυναται ἡ σαρξ αὐτη μεταλαβειν ζωην και ἀφθαρσιαν κολληθεντος αὐτῃ του πνευματος του ἁγιου .... 5.

Daargelaten de vraag, wat er aan meerdere helderheid in deze woorden te wenschen overblijve, schijnen ze recht te geven tot deze bewering, dat hier een zoodanige samenhang tusschen Christus als το πρωτον πνευμα, IX, 5 én ἡ σαρξ waarin Hij verscheen, én de gemeente wordt geleerd, dat voor de gedachte van het afleggen dezes vleesches door den Zone Gods geene ruimte overblijft. Wanneer voorts IX, 5 gezegd wordt: εἰ χριστος ὁ κυριος ὁ σωσας ἡμας, ὢν μεν το πρωτον πνευμα, ἐγενετο σαρξ και οὑτως ἡμας ἐκαλεσεν, οὑτως και ἡμεις ἐν ταυτῃ τῃ σαρκι ἀπολημψομεθα τον μισθον, dan is daarmee wel aangegeven, dat geest en vleesch niet gedacht worden als op leven en dood tegen elkaar te strijden, maar dat zij veeleer met elkaar onafscheidelijk kunnen worden verbonden, doch aan den anderen kant ook gezegd, dat van deze twee το πνευμα het hoogere is, zoodat geene meerdere heerlijkheid daaraan toegevoegd wordt door verbinding met ἡ σαρξ. Moge het zich in ongerepte eere en zuiverheid kunnen handhaven, hooger in voortreffelijkheid klimt het er toch niet door.

III. Wanneer we nu den brief van Barnabas ter hand nemen, dan zij eerst meegedeeld, dat omtrent zijn tijd van vervaardiging in de Prolegomena § 7 der uitgave Gebhardt-Harnack geschreven werd: Tempus, quo scripta sit epistula, accurate definiri non potest; en na eene redeneering over de termen binnen welke hij valt, aldus geconcludeerd: Itaque intra ann. 71—132 epistulam delegamus. Suspicandum vero, eam ultimis huius spatii lustris compositam esse.

Deze brief wijst er op, dat de θυσιαι en ὁλοκαυματα en προσφοραι zijn tenietgedaan, ἱνα ὁ καινος νομος του κυριου ἡμων Ιησου χριστου, ἀνευ ζυγου ἀναγκης ὤν, μη ἀνθρωποποιητον ἐχῃ την προσφοραν, II, 6 cf. 4.

Voor deze studie zijn er twee zaken in Barnabas' brief, die meer bepaald onze aandacht trekken. Vooreerst dat de schrijver het ὑπομειναι en παθειν van Christus nog al op den voorgrond laat treden. V, 1 εἰς τουτο γαρ ὑπεμεινεν ὁ κυριος παραδουναι την

Digitized by Google

σαρκα εἰς καταφθοραν .... 5 *εἰ ὁ κυριος ὑπεμεινε παθειν περι της ψυχης ἡμων, ὢν παντος του κοσμου κυριος, ᾧ εἰπεν ὁ θεος ἀπο καταβολης κοσμου*, cf. Gen. 1 . 26*b*, *πως οὐν ὑπεμεινεν ὑπο χειρος ἀνθρωπων παθειν; μαθετε* 6 .... *αὐτος δε ἱνα καταργηση τον θανατον και την ἐκ νεκρων ἀναστασιν δειξῃ, ὁτι ἐν σαρκι ἐδει αὐτον φανερωθηναι, ὑπεμεινεν*. VII, 2 Indien dan de Zone Gods, *ὢν κυριος και μελλων κρινειν ζωντας και νεκρους, ἐπαθεν* opdat *ἡ πληγη αὐτου* ons zou doen leven, zoo laat ons gelooven, dat de Zone Gods *οὐκ ἠδυνατο παθειν εἰ μη δι' ἡμας*. Alzoo valt er nadruk op het *ὑπεμεινε παθειν*. Maar de woorden houden nog iets meer en anders in. Wanneer de schrijver toch V, 6 zich uitdrukt, *ὁτι ἐν σαρκι ἐδει αὐτον φανερωθηναι*, en in 10 *εἰ γαρ μη ἠλθεν ἐν σαρκι, ὀυδ' ἀν πως οἱ ἀνθρωποι ἐσωθησαν*, dan zegt dit, dat het *ἐλθειν ἐν σαρκι* geschiedde niet terwille van Jezus zelven, maar ter bewerking onzer *σωτηρια*; cf. ook VII, 2. Waaruit voortvloeit, dat deze komst eene daad van gunst jegens ons was, en vervolgens, dat de verschijning in het vleesch op zichzelve den Zone Gods geene verhooging van heerlijkheid aanbracht. Veeleer zouden de woorden eene vlak daartegenoverstaande gedachte kunnen wekken. Maar — en dat is het tweede waarop te wijzen valt — de schrijver noemt dit *ἐλθειν ἐν σαρκι* niet een *κρυβηναι*, doch in overeenstemming met de H. S., vgl. I Tim. 3 : 16, een *φανερωθηναι*. Indien nu voorts *ὁ κυριος* zich *ἐν σαρκι* openbaart, dan kan Hij gezien worden, wat Barnabas op zulk eene wijze uitdrukt, dat door deze aanschouwing de behoudenis uitgewerkt wordt. V, 10 *εἰ γαρ μη ἠλθεν ἐν σαρκι, οὐδ' ἀν πως οἱ ἀνθρωποι ἐσωθησαν βλεποντες αὐτον*. Cf. XII, 10 *ἰδε παλιν Ιησουν* (in onderscheiding van Jozua den Zoon van Nun, Num. 13 : 16) *οὐχι υἱος ἀνθρωπου ἀλλα υἱος του θεου, τυπῳ δε ἐν σαρκι φανερωθεις*, en VII, 9 *ὀψονται αὐτον τοτε τῃ ἡμερᾳ τον ποδηρη ἐχοντα τον κοκκινον περι την σαρκα*.

Evenmin dus als de overige patres apostolici en vele schrijvers na hen, behandelt „Barnabas" het onderwerp dezer studie afzonderlijk en duidelijk. Maar toch schijnt eene voorstelling, alsof de unio personalis met de menschelijke natuur reeds als zoodanig a. w. h. belemmerend voor de uitstraling der goddelijke heerlijkheid van den Zoon zou werken, minder in het geheel van des schrijvers gedachten te passen.

IV. Op den naam van Ignatius van Antiochie zijn een aantal brieven tot ons gekomen, waarvan Th. Zahn in zijne uitgave 1876 een 7-tal (ad Eph. Magn. Trallian. Rom. Philad. Smyrn.

Digitized by Google

Polyc.) als Ignatii Epistulae genuinae betitelt, ten opzichte van welk 7-tal G. Uhlhorn H. R. E[3] bd. 9 p. 52 verklaart: „im „Ganzen darf man wohl sagen, dasz die Stimmen für die Echt„heit.... sich mehren". Terwijl hij dan verder laat volgen: „Harnack hat.... sich dahin entschieden, dasz die Ignatiusbriefe „echt sind und gegen das Ende der Regierung Trajans (110—117), „vielleicht, doch nicht wahrscheinlich, etwas später verfaszt sind".

Helder spreekt Ignatius de eenheid van Jezus Christus uit. Eph. VII, 2 *εἱς ἰατρος ἐστιν*. Ten tweede plaats hij een tweevoudige reeks van praedicaten, welke van Jezus gelden, scherp naast elkaar, t. a. p. *εἱς ἰατρος ἐστι σαρκικος τε και πνευματικος, γεννητος και ἀγεννητος, ἐν σαρκι γενομενος θεος, ἐν θανατῳ ζωη ἀληθινη, και ἐκ Μαριας και ἐκ θεου, πρωτον παθητος και τοτε ἀπαθης, Ιησους χριστος ὁ κυριος ἡμων*. XX, 2 *ἐν Ιησου χριστῳ .... τῳ υἱῳ ἀνθρωπου και υἱῳ θεου*. Cf. ad Polyc. III, 2. In de derde plaats handhaaft hij nadrukkelijk de waarachtigheid van Jezus' menschelijke natuur, Smyrn. III, 1 *ἐγω γαρ και μετα την ἀναστασιν ἐν σαρκι αὐτον οἰδα και πιστευω ὀντα*. En daarmee in verband, die van Zijn lijden en opstanding, t. a. p. II *ἀληθως ἐπαθεν ὡς και ἀληθως ἀνεστησεν ἑαυτον, οὐχ ὡσπερ ἀπιστοι τινες λεγουσι το δοκειν ἀυτον πεπονθεναι*, cf. V, 2. Spreekt Ignatius nu telkens van *σαρξ*, dan volgt hieruit evenmin als uit Joh. 1 : 14 en I Tim. 3 : 16, dat alleen 's menschen stoffelijk deel is bedoeld. Er moet rekening gehouden worden met de destijds heerschende dwaling inzake *σαρξ* en voorts daarmee, dat Ignatius Jezus ook noemt *υἱος ἀνθρωπου*, Eph. XX, 2; cf. XIX, 2 de uitdrukking *θεου ἀνθρωπινως Φανερουμενου*, en Smyrn IV, 2 *αὐτου με ἐνδυναμουντος του τελειου ἀνθρωπου γενομενου*. Ten vierde dringt hij in zijne brieven aan op *ὑποταγη* aan den *ἐπισκοπος* en het *πρεσβυτεριον*. Eph. II, 2 *πρεπον οὐν ἐστιν κατα παντα τροπον δοξαζειν Ιησουν Χριστον τον δοξασαντα ὑμας, ἱνα ἐν μιᾳ ὑποταγῃ κατηρτισμενοι, ὑποτασσομενοι τῳ ἐπισκοπῳ και τῳ πρεσβυτεριῳ κατα παντα ἡτε ἡγιασμενοι*, cf. Magn. VI, 1. Trall. II, 2. III. 1. Aldus moest de *ἑνωσις σαρκος και πνευματος Ιησου χριστου*, cf. Magn I, 2, in de gemeenten aanwezig zijn en zich openbaren, cf. opschriften van Eph. en Rom. en Eph. X, 3, en ibid. IV, 1 *ὁθεν πρεπει ὑμιν συντρεχειν τῃ του ἐπισκοπου γνωμῃ, ὁπερ και ποιειτε. το γαρ ἀξιονομαστον ὑμων πρεσβυτεριον, του θεου ἀξιον, οὑτως συνηρμοσται τῳ ἐπισκοπῳ, ὡς χορδαι κιθαρᾳ. δια τουτο ἐν τῃ ὁμονοιᾳ ὑμων και συμφωνῳ ἀγαπῃ Ιησους Χριστος ᾀδεται*. Cf. Magn. XIII, 2. In de vijfde plaats laat

Digitized by Google

Ignatius hiermee in overeenstemming meer de gedachte van Jezus' onderworpenheid aan den Vader uitkomen. Eph. V, 1 *ὑμας μακαριζω, τους ἐνκεκραμενους αὐτῳ* (scil. *τῳ ἐπισκοπῳ ὑμων*) *ὡς ἡ ἐκκλησια* Ιησου *χριστῳ, και ὡς* Ιησους *χριστος τῳ πατρι, ἱνα παντα ἐν ἑνοτητι συμϑωνα ᾐ.* Magn. VII, 1 Evenals nu de Heere *ἀνευ του πατρος οὐδεν ἐποιησεν, ἡνωμενος ὠν, οὑτε δι' ἑαυτου, οὑτε δια των ἀποστολων,* verricht gij aldus niets zonder den *ἐπισκοπος* en de *πρεσβυτεροι.* Cf. ook Smyrn. VIII, 1 en Magn. VIII, 2 *ὁς* (scil. I. *χρ*) *κατα παντα εὐηρεστησεν τῳ πεμψαντι αὐτον.* Hiermee parallel loopt de gedachte, dat ten zesde het komen van Jezus Christus, Gods Zoon en Logos, cf. Magn VIII, 2, wel is een *προελϑειν ἀπο σιγης,* ibid. (hoc loco ... nascentem et in mundum intrantem significat Christum, sicut mittentem subinde memorat patrem, Zahn bij deze plaats), cf. ook VII, 2 *τον ἀφ' ἑνος πατρος προελϑοντα και εἰς ἑνα ὀντα και χωρησοντα,* maar toch ook een *γενεσϑαι ἐν σαρκι,* Eph. VII, 2 en een *φανερουσϑαι ἀνϑρωπινως* t. a. p., XIX, 2, zoodat *ὁ .... θεος ἡμων* I. *Χρ. ἐν πατρι ὠν μαλλον φαινεται,* Rom. III, 3. Desniettegenstaande is het ten laatste toch een *ἐν σαρκι γενομενος θεος,* Eph. VII, 2, en *θεου ἀνϑρωπινως φανερουμενου,* ibid. XIX, 2, zoodat *ὁ φανερωσας ἑαυτον δια* Ιησου *χριστου* is *ὁ εἱς θεος,* Magn. VIII, 2.

Al is het nu, dat Ignatius' brieven nog niet voldoende onderscheiden tusschen het „ontologische" en het „soteriologische", cf. Dr. Bavinck Dogm. II p. 255, in de triniteitsleer, toch kan niet worden ontkend, dat daarin o. a. deze gedachten duidelijker voor ons uitkomen: *a* het is *God*, die zich openbaart en kennen doet als God; *b*. deze openbaring is eene aan ons bestaan geaccommodeerde, zoodat er van een *ἐν πατρι μαλλον φαινεσϑαι* sprake kan wezen; *c* dezen in het vleesch gekomen Zoon en Logos Gods voegt *ὑποταγηναι* aan den Vader, Magn. XIII, 2 *ὑποταγητε τῳ ἐπισκοπῳ και ἀλληλοις ὡς ὁ Χριστος τῳ πατρι κατα σαρκα, και οἱ ἀποστολοι τῳ χριστῳ και τῳ πνευματι.* [1]).

---

[1]) De Pastor van Hermas is met opzet hier niet besproken. Deze zou m. i. als punt van uitgang moeten gekozen worden bij de behandeling van het onderwerp dezer studie voor de „westersche" kerk. Nu deze vanwege de uitgebreidheid achterwege bleef, achtte ik het beter, ook den Pastor niet te bespreken. Temeer waar daarbij met eenige meerdere uitvoerigheid zoude gehandeld dienen te worden over Harnacks beweren, dat de Pastor een „adoptiaansche" Christologie leert. I, p. 160.

Digitized by Google

TWEEDE HOOFDSTUK.

Justinus Martyr.

In de boven behandelde geschriften richtte zich het woord tot medechristenen, en wilde hen van een verkeerden weg in leven of leer terugbrengen of daarvoor waarschuwen. Met de Apologeten komt verandering. Want dezen hadden tot taak het christendom te verdedigen, en moesten zich dus stellen tegen wie daartoe niet behoorden. Deze laatsten waren te onderscheiden in Joden en Heidenen. Voorzoover ons onderwerp betreft brachten beide groepen tegenstanders, elk op eigen wijs en met verschil van argumenten, een tweeërlei bezwaar in tegen het christelijk geloof, dat Jezus was *θεος γενομενος ἀνθρωπος*. Vooreerst zou eene in die woorden liggende gedachte voor onmogelijk moeten gehouden worden, en ten tweede zoude eene verschijning van God, waar die mocht plaats hebben, niet anders dan met uitstraling van heerlijkheid kunnen geschieden.

In antwoord daarop wordt gezegd, dat Jezus als *θεος φανερωθεις ἐν σαρκι* zeer zeker een unicum is, maar dat dit toch niet mag worden opgevat, alsof het feit van de aanneming der menschelijke natuur door den Zone Gods in alle opzichten geisoleerd stond, doch dat het a. w. h. op een breede basis rust en in zekeren zin ook weer niets anders is dan de top, waarin een pyramide uitloopt. Omdat degene die mensch werd reeds met de schepping, en nader nog met de menschheid, verbonden was (vooral tegen de heidenen), en ook tevoren zich reeds geopenbaard had onder Israel (inzonderheid tegen de joden). En inzake het tweede punt wees men aan, dat in de O. T. Schrift een tweeërlei komst des Heeren was aangekondigd, ééne in geringheid, de eerste, en eene andere, de tweede, met goddelijke heerlijkheid.

Van deze Apologeten „is Justinus (Martyr) verreweg de be-

Digitized by Google

langrijkste". Bavinck Dogm. I p. 56. En van hem komen hier slechts de door Otto als indubitata uitgegeven opera in behandeling, omdat de authenticiteit der beide Apologieën en van den Dialogus geen punt van strijd uitmaakt, en deze drie voor de onderhavige studie genoegzame stof aanbieden.

In de twee eerste wendde zich Justinus schriftelijk (cf. Dial. c. Tryph c. 120 p. 406 *ἐγγραφως καισαρι προσμιλων εἰπον*) tot een heiden, terwijl de laatste een gesprek bevat door hem met zekeren jood Trypho gehouden.

In zoover daarvan hier gesproken behoeft te worden, bracht Trypho allereerst het bezwaar in: *αὑται ἡμας γραφαι* (t. w. Dan. 7) *και τοιαυται ἐνδοξον και μεγαν ἀναμενειν τον παρα του παλαιου των ἡμερων ὡς υἱον ἀνθρωπου παραλαμβανοντα την αἰωνιον βασιλειαν ἀναγκαζουσιν*, c. 32 p. 102. Ten tweede zegt hij: Laat het zoo zijn gelijk gij beweert, *και ὁτι παθητος προεφητευθη μελλειν εἶναι* .... *και ἐνδοξος μετα την πρωτην αὐτου παρουσιαν* .... *ἐλευσομενος* .... Maar *εἰ οὑτος ἐστι περι οὑ ταυτα προεφητευθη, ἀποδειξον*, c. 36 p. 118/120, cf. c. 39 p. 130. In de derde plaats zeiden hij en de zijnen: *μηδεν* .... *ἐχειν εἰς ἀποδειξιν τους λελεγμενους λογους ὁτι θεος ὁ κυριος ἀλλος τις ἐστιν ἡ λελεκται ὑπο του ἁγιου πνευματος παρα τον ποιητην των ὁλων*, c. 56 p. 180.

Alzoo moest Justinus uit het O. T. aantoonen, dat van den beloofden Messias *δυο παρουσιαι*, c. 14 p. 52, cf. c. 32 p. 102 vv. e. a. p. waren geprofeteerd, en niet slechts ééne met koninklijke glorie, doch daaraan voorafgaande eene andere in oneere; wat hij dan ook doet, en uitwerkt ten opzichte van de onderscheiden voorzeggingen betreffende ontvangenis, geboorte, levensloop, lijden, enz. Vervolgens, dat dit alles van Jezus waarheid was. En voorts, dat reeds door de O. T. Schrift eene meerderheid van personen des goddelijken wezens ons wordt geleerd, zoodat allerlei niet van het schepsel geldende uitnemendheden en attributen aan Jezus mogen en moeten worden toegekend. Eindelijk wordt er in den Dialogus dan op gewezen, dat Hij die in Jezus is *θεος γενομενος ἀνθρωπος*, reeds in de O. T. bedeeling den Vaderen verscheen.

De Apologia minor laat op den voorgrond treden den samenhang van den Logos met heel de menschheid, waartegen dan ook andererzijds weer sterker uitkomt zijn van die menschheid onderscheiden meerderheid. Terwijl de Apologia maior dezen samenhang wel aangeeft, evenals zij ook spreekt over de twee-

Digitized by Google

erlei komst des Heeren, maar voornamelijk toch het boven de schepselen verheven, Hem alleen eigen wezen van den Zone Gods in het licht stelt.

Betreffende dit laatste en de geheel eenige verhouding, waarin Jezus alzoo tot den Vader staat, openbaart Justinus zijne meening door van Hem te spreken als:

a. *υἱος θεου*, cf. Ap. I c. 12 p. 30. c. 13 en 14 p. 34. c. 22 p. 58. c. 23 p. 60 e. a. p.
ὑιον θεου ὀντα και κεκλημενον, c. 31 p. 80. *ὁ δε υἱος ἐκεινου, ὁ μονος λεγομενος κυριως υἱος*, II c. 6 p. 182 — cf. Dial. c. 48 p. 158. c. 61 p. 204 e. a. p.
Alszoodig is Hij *ὁ μονος*, I c. 23 p. 60. II c. 6 p. 182 en *μονογενης .... τῳ πατρι των ὁλων*, Dial. c. 105 p. 356.
ἰδιως .... τῳ θεῳ γεγεννηται, I c. 23 p. 60 en *ἰδιως ἐξ αὐτου γεγενημενος*, Dial. c. 105 p. 356.

b. *ὁ λογος*, I c. 5 p. 14. c. 21 p. 54 e. a. p. II c. 10 p. 192 e. a. p. of *λογος*, I c. 13 p. 34 e. a. p. II c. 10 p. 194 Dial c. 61 p. 204 of *λογος αὐτου* (scil. *του θεου*), I c. 23 p. 60 Dial. c. 105 p. 356 of *τον .... ἀπο ἀγεννητου και ἀρρητου θεου λογον*, II c. 13 p. 252. Nu is *λογος* bij Justinus soms meer = *ρημα*, oratio; cf. I c. 66 p. 156: *δια λογου θεου σαρκοποιηθεις Ιησους Χριστος*, en Dial. c. 61 p. 206 *λογον γαρ τινα προβαλλοντες, λογον γεννωμεν*; soms meer = ratio; cf. Dial. c. 61, vervolg van citaat boven: *οὐ κατ' ἀποτομην, ὡς ἐλαττωθηναι τον ἐν ἡμιν λογον, προβαλλομενοι.* Cf. ook I c. 46 p. 110 en II c. 8 p. 188. c. 10 p. 192. c. 13 p. 200; soms liggen beide denkbeelden erin, of wordt althans geen van beide uitgesloten; cf. I c. 5 p. 14. II c. 13 p. 202. Dial c. 61 zie boven.

c. *προβληθεν γεννημα*, Dial. c. 62 p. 210. cf. ibid. c. 129 p. 434 *νοειτε .... και ὀτι γεγεννησθαι ὑπο του πατρος τουτο το γεννημα προ παντων ἁπλως των κτισματων ὁ λογος ἐδηλου* (t. w. Spr. 8. 21—25), en *πρωτον γεννημα*, I c. 21 p. 54, van wien, ook in onderscheiding van *ποιημα* of *κτισμα* e. d. g., een *γεννησθαι* geldt, I c. 23 p. 60 I. *χρ. μονος ἰδιως υἱος τῳ θεῳ γεγεννηται.* II c. 6 p. 182 *ὁ λογος προ των ποιηματων και συνων και γεννωμενος*, cf. Dial. c. 129 tevoren.

d. *πρωντοτοκος του θεου*, I c. 46 p. 110, c. 63 p 152. Dial. c. 100 p. 340 of *πρωτοτοκος τῳ θεῳ*, I c. 33 p. 86. c. 53 p. 122
of *πρωτοτοκος*, I c. 23 p. 60, waarmee verbonden wordt *δυναμις*, ibid.; vgl. voor dezen laatsten naam ook II c. 10

Digitized by Google

p. 194 δυναμις ἐστι του ἀρρητου πατρος, en Dial c. 105 p. 356. Van hier de naam ἡ πρωτη δυναμις μετα τον πατερα, I c. 32 p. 82. Geleidelijk sluit zich aan deze verbinding aan πρωτοτοκος των παντων ποιηματων, Dial c. 84 p. 290,
of πρωτοτοκος πασης κτισεως (vgl. Col. 1:15), Dial. c. 85 p. 292 c. 138 p. 458, waarin ligt een προϋπαρχειν, Dial. c. 48 p. 156 coll. p. 158,
of een προ παντων των κτισματων, Dial c. 100 p. 340, c. 129 p. 434, cf. c. 61 p. 204 ἀρχην προ παντων των κτισματων ὁ θεος γεγεννηκε δυναμιν τινα ἐξ ἑαυτου λογικην, en c. 62 p. 210 τουτο το τῳ ὀντι ἀπο του πατρος προβληθεν γεννημα προ παντων των ποιηματων συνην τῳ πατρι και τουτῳ ὁ πατηρ ὁμιλησει. Maar behalve dit tijdelijk voorafgaan ligt er ook in een bij de schepping werkzaam geweest zijn. II c. 6 p. 182: maar zijn Zoon, die alleen in eigenlijken zin (κυριως) Zoon heet, de Logos, die vóór de schepselen και συνων και γεννωμενος, ὀτε την ἀρχην δι' αὐτου παντα ἐκτισε και ἐκοσμησε, cf. Dial. c. 113 p. 380 coll. c. 56 p. 184.

e. Daarom heet Christus ook κυριος, Dial. c. 34 p. 110. c. 61 p. 204, cf. c. 85 p. 292 in verband met Ps. 24:7 ὁς ἐστι κυριος των δυναμεων, cf. c. 128 p. 430 κυριος ὠν ὁ χριστος.

f. Zelfs noemt Justinus Hem θεος, I c. 63 p. 152 ὁς λογος και πρωτοτοκος ὠν του θεου και θεος ὑπαρχει. Dial. c. 34 p. 110 en c. 61. — Cf. c. 48 p. 158 θεος ὠν, c 56 p. 180: ὀτι ἐστι και λεγεται θεος και κυριος ἑτερος, c. 71 p. 246, en c. 127 p. 430, en ibid. c. 128 θεος θεου υἱος ὑπαρχων.
Hierbij moet er echter mee gerekend worden, dat Justinus II c. 6 p. 182 zegt: το θεος προσαγορια, οὐκ ὀνομα ἐστι, ἀλλα πραγματος δυσεξηγητου ἐμφυτος τῃ φυσει των ἀνθρωπων δοξα.

g. Zoo is Christus dan ook προσκυνητος, cf. Dial. c. 63 p. 214: ὀτι γουν και προσκυνητος ἐστι και θεος και χριστος ὑπο του ταυτα ποιησαντος μαρτυρουμενος, και οἱ λογοι οὑτοι (scil. Ps. 45: 7—12) διαρρηδην σημαινουσι. II c. 13 p. 202 τον γαρ ἀπο ἀγεννητου και ἀρρητου θεου λογον μετα τον θεον προσκυνουμεν.

Ofschoon de Zone Gods alzoo in wezen van alle schepselen onderscheiden was, en in geheel eenige verhouding tot God den Vader stond, was er niettemin reeds voordat Hij onze menschelijke natuur aannam, een gemeenschapsband tusschen Hem en het geschapene. Vgl. voor de schepping als daad onder πρωτοτοκος, en voor ver-

Digitized by Google

band met de vernieuwing Dial. c. 113 p. 180/182 *και δι' οὑ ὁ πατηρ μελλει καινουργειν*, coll. c. 138 p. 458 *ὁ γαρ χριστος, πρωτοτοκος πασης κτισεως ὠν, και ἀρχη παλιν ἀλλου γενους γεγονεν, του ἀναγεννηθεντος ὑπ' αὐτου δι' ὑδατος και πιστεως και ξυλου.*

Voornamelijk bestond er reeds een nauwere samenhang tusschen Hem en de menschheid. I c. 46 p. 110 *τον χριστον .... προεμηνυσαμεν λογον ὀντα, οὑ παν γενος ἀνθρωπων μετεσχε*, waarom II c. 8 p. 188 ook sprake is van *το ἐμφυτον παντι γενει ἀνθρωπων σπερμα του λογου* en c. 10 p. 194 *λογος γαρ ἠν και ἐστιν ὁ ἐν παντι ὠν* (Otto, annot 12: *παντι* est dativus masculini generis, ut ex sententiarum nexu satis liquet), cf. I c. 5 p. 14. Daarom kan er zijn een *μετα λογου βιωσαι*, I c. 46 p. 110 of een *κατα λογον βιουν σπουδασαι*, II c. 8 p. 188. En omdat al degenen die dit *ὁπωσδηποτε* deden, steeds gehaat werden door *οἱ δαιμονες, οὐδεν θαυμαστον, εἰ τους οὐ κατα σπερματικου λογου μερος, ἀλλα κατα την του παντος λογου, ὁ ἐστι χριστου, γνωσιν και θεωριαν πολυ μαλλον μισεισθαι οἱ δαιμονες ἐλεγχομενοι ἐνεργουσιν.* Zoo sterken nadruk legt Justinus op dit verband, dat hij I c. 46 p. 110 verklaart, dat *οἱ μετα λογου βιωσαντες χριστιανοι εἰσι, κἀν ἀθεοι ἐνομισθησαν* (als Socrates en Heraclites), en daarmee overeenkomstig II c. 13 p. 202 *ὁσα .... παρα πασι καλως εἰρηται, ἡμων των χριστιανων ἐστι* cf. p. 200 *οὐχ ὁτι ἀλλοτρια ἐστι τα Πλατωνος διδαγματα του Χριστου.*

En betreffende den samenhang met de openbaring bij Israel schrijft hij Dial. c. 75 p. 258 *εἰ οὐν ἐν τοσαταις μορφαις οἰδαμεν πεφανερωσθαι τον θεον ἐκεινῳ τῳ 'Αβρααμ και τῳ Ιακωβ και τῳ Μωυσει, πως ἀπορουμεν και ἀπιστουμεν κατα την του πατρος των ὁλων βουλην και ἀνθρωπον αὐτον δια παρθενου γεννηθηναι μη δεδυνησθαι και ταυτα ἐχοντες γραφας τοσαυτας, ἐξ ὡν συννοησαι ἐστι διαρρηδην ὁτι κατα την του πατρος βουλην και τουτο γεγονεν*; cf. c. 58 vv. e. a. p. vgl. voor alle drie II c. 10 p. 194.

Evenwel was Jezus' komst in het vleesch een feit van een geheel eigen karakter. Want vooreerst *ἑτερον ἐστι σπερμα τινος και μιμημα κατα δυναμιν δοθεν, και ἑτερον αὐτο οὐ κατα χαριν την ἀπ' ἐκεινου ἡ μετουσια και μιμησις γινεται*, II c. 13 p. 202. En Christus is *ὁ λογος* zelf, maar alle anderen hebben slechts deel aan Hem, I c. 46. Daarmee in verband is er ten tweede bij anderen slechts sprake van *του λογου σπερμα*, II c. 8 p. 88 of *σπορα*, II c. 13 p. 202 of *μερος*, ibid. c. 10, maar bij Christus van *το λογικον το ὁλον*, II c. 10 p. 192 *μεγαλειοτερα μεν οὐν πασης ἀνθρωπειου διδασκαλιας φαινεται τα ἡμετερα δια το λογικον το ὁλον*

Digitized by Google

τον φανεντα δι' ἡμας χριστον γεγονεναι και σωμα και λογον και ψυχην. Want zooveel als καλως ἀει ἐφθεγξαντο και ἑυρον οἱ φιλοσοφησαντες ἡ νομοθετησαντες, κατα λογου μερος εὑρεως και θεωριας ἐστι πονηθεντα αὐτοις.... Terwijl het verschijnen onder Israel geschiedde ἐν μορφαις, Dial. c. 75 p. 268 of ἐν ἰδεᾳ ἀνδρος of ἀνθρωπου, ibid. c. 58 p. 198, of ἐν ἰδεᾳ πυρος of ἐν εἰκονι ἀσωματων, I c. 63 p. 150, maar Christus later ἀνθρωπος ἐγενετο, I c. 63. Dial. c. 76 p. 260 e. a. p. Vgl. voor andere wijzen om de aanneming der menschelijke natuur aanteduiden beneden.

Het eenig karakter en de eigensoortigheid van het mysterie ὁ θεος φανερωθεις ἐν σαρκι, genomen nu niet bizonder in onderscheiding van de vorige openbaringen onder Israel of de werkzaamheid van den Logos bij de schepping en in de menschheid, maar in het algemeen tegenover elk ander verschijnsel in de wereld der schepselen, vloeit voort uit de hoogheid van het wezen, dat zich met de menschelijke natuur bekleedde. Daaruit volgde ook, dat Zijne geboorte als mensch op eene eigene wijze geschiedde: ἰδιως παρα την κοινην γενεσιν, I c. 22 p. 58. ἀνευ ἐπιμιξιας, ibid. c. 21 p. 54. ἀπο παρθενου, Dial. c, 43 p. 140 of δια της παρθενου, ibid. c. 43. ὀυκ ἐξ ἀνθρωπινου σπερματος, c. 76 p. 260, cf. ibid. c. 48 p. 158 και εἰσι τινες.... ἀπο του ἡμετερου γενους ὁμολογουντες αὐτον χριστον ἐιναι, ἀνθρωπον δε ἐξ ἀνθρωπων γενομενον ἀποφαινομενοι, οἱς οὐ συντιθεμαι. Waarom er bij Hem ook gesproken kan worden van een tweevoudige geboorte. Dial. c. 105 p. 356 μονογενης.... ἠν τῳ πατρι των ὁλων οὑτος, ἰδιως ἐξ αὐτου λογος και δυναμις γεγενημενος, και ὑστερον ἀνθρωπος δια της παρθενου γενομενος. Cf. ook I. c. 23, c. 63 e. a. p.

Zoo kan Zijne aanneming der menschelijke natuur heeten een ἐλθειν, I c. 53 p. 122. Dial. c. 87 p. 304, een ἐν ἀνθρωποις γενεσθαι, I c. 23 p. 60, cf. Dial. c. 87, een παραγινεσθαι, I c. 31 p. 80, c. 57 p. 134, Dial. c. 139 p. 462 en een φανηναι, I c. 31 p. 80, c. 56 p. 134, II c. 10 p. 192. Dial. c. 49 p. 162; gelijk ook zijn vorige openbaringen aldus werden aangeduid, I c. 63 p. 150. Dial. 58 vv. En zijne tegenwoordigheid heet παρουσια, I c. 52 p. 120. Dial c. 14 p. 52 e. a. p. die eene φανερωσις is, c. 32 p. 82. Dial. c. 49, c. 52 e. a. p.

Want hij die aldus kwam en verscheen is θεος και ἀνθρωπος, Dial. c. 71 p. 246. Deze παρουσια of φανερωσις of ἐλευσις is eene dubbele. Dial. c. 32 p. 102 δυο παρουσιας αὐτου γενησεσθαι, cf. c. 14 p. 52, c. 40 p. 132, c. 49 p. 160 e. a. p. en ook reeds (cf. Dial.

Digitized by Google

c. 120 p. 406 ἐγγραφως καισαρι προσμιλων εἰπον) I c. 52 p. 120. De tweede is een komen uit den hemel μετα δοξης, I c. 52. Dial. c. 34 p. 110 of ἐν δοξῃ, Dial. c. 14, vgl. ἐν τῃ ἐνδοξῳ.... παρουσιᾳ, ibid. c. 31 p. 98, c. 35 p. 118, c. 49 p. 164, zoodat Hij dan ἐνδοξος wezen zal, Dial. c. 49 p. 160, c. 86 p 298. Hem toch en geenen anderen geeft God δοξαν, οὐχ.... ὡς ἑαυτῳ κατεχοντος του θεου την δοξαν, Dial. c. 65 p. 224 (na aanhaling van Jes. 42 : 5—12), waarom βασιλεα τουτον αὐτον μετα δοξης ὀψομεθα, ibid. c. 70 p. 244 (nadat vooraf geciteerd is Jes. 33 : 13—19). Dan zal Hij ὡς υἱος.... ἀνθρωπων komen op de wolken, zooals Daniel ἐμηνυσεν (cf Dan. 7 : 13), Dial. c. 31 p. 98, en τα σωματα ἀνεγερει van al de menschen die er geweest zijn, και των μεν ἀξιων ἐνδυσει ἀφθαρσιαν, maar die der ongerechtigen (ἀδικοι) ἐναισθησει αἰωνιᾳ μετα των φαυλων δαιμονων εἰς το αἰωνιον πυρ πεμψει, I c. 52 p. 120. Dan ἐπιγνωσεσθε εἰς ὀν ἐξεκεντησατε, Dial. c. 32 p. 104. αἰωνιον την βασιλειαν bezit Hij dan, Dial. c. 34 p 110, en κεκηρυκτο... μετα ταυτα (t. w. Zijn lijden) παντων κυριευσων, ibid. c. 76 p. 262.

Doch aan deze δευτερα παρουσια, I c. 52, Dial c. 14 e. a. p. ging eene πρωτη, Dial. t. a. p. vooraf, ὡς ἀτιμου και παθητου ἀνθρωπου, I c. 52, ἐν ᾗ και ἀτιμος και ἀειδης και θνητος φανησεσθαι κεκηρυγμενος ἐστι, Dial c. 14, welke was ἡ του παθους αὐτου οἰκονομια, ibid. c. 31, zoodat de Christus πρωτον verscheen als ταπεινος ἀνθρωπος, εἰτα moest ὑψωθηναι, ibid. c. 33 p. 108 (bij bespreking van Ps. 110). Bij die eerste komst zou Hij schijnen ὡς ἀνθρωπος ἐξ ἀνθρωπων γεννηθεις, Dial. c. 48 p. 158, ὁμοιοπαθης ἡμιν zijnde, ibid. II c. 10 p. 194 en ἀδοξος, Dial. c. 32 e. a. p., ἀτιμος, ibid. c. 85 p. 292 en παθητος, I c. 52, Dial. c. 34 e. a p. want ὑπερ του ἀνθρωπειου γενους ἀνθρωπος γενομενος ὑπεμεινε και παθειν, I c. 63 p. 150. Dit geschiedde niet omdat Hij ἐνδεης τουτων was, Dial. c. 88 p. 306. Evenals het ὑπεμεινε geldt dit laatste niet alleen van het σταυρωθηναι, maar omvat ook το γεννηθηναι, ibid. cf. c. 67 p. 228 και γαρ το ἀποθανειν σταυρωθεντα ὁμολογω ὑπομειναι αὐτον και το ἀνθρωπον γενεσθαι και τοσαυτα παθειν ὁσα διεθεσαν αὐτον οἱ απο του γενους ὑμων.

Evenwel komt hierbij niet duidelijk uit, of gedoeld wordt op het γενεσθαι als ἀνθρωπος ἡμιν ὁμοιοπαθης, παθητος, ἀδοξος etc. en het begrip van γεννησις of als παιδιον γεννηθηναι, cf. Dial. c. 34, dan wel, of ook het in die uitdrukkingen liggende element van ἀνθρωπος εἰναι als zoodanig en zonder meer is gemeend. Des-

Digitized by Google

betreffend kan vergelijking met wat Justinus over de ἐνδοξος παρουσια zegt, ons bij wijze van gevolgtrekking meerdere helderheid verschaffen. Ook moet er op gelet worden, dat Justinus Dial. c. 70 p. 244 het γενεσθαι ἀνθρωπος als σωματοποιησασθαι onderscheidt van παθητος γεγονεναι. Doch uit zijne redeneering over het brood des Avondmaals en de tegenstelling met αἱμα blijkt, dat hij denkt aan de broosheid en het verbreken van Jezus' lichaam: ὁτι μεν οὐν και ἐν ταυτῃ τῃ προφητειᾳ (t. w. Jes. 33 : 13—19) περι του ἀρτου, ὁν παρεδωκεν ἡμιν ὁ ἡμετερος χριστος ποιειν εἰς ἀναμνησιν του τε σωματοποιησασθαι αὐτον δια τους πιστευοντας εἰς αὐτον, δι' οὑς και παθητος γεγονε, και περι του ποτηριου, ὁ εἰς ἀναμνησιν του αἱματος αὐτου παρεδωκεν εὐχαριστουντας ποιειν, φαινεται. In Apol. I c. 32 p. 84 spreekt hij van σαρκοποιηθεις ἀνθρωπος γεγονεν, en Dial. c. 84 p. 290 van σαρκοποιηθεντα ἀληθως παιδιον γενεσθαι. Daarmee is tusschen σαρκοποιηθηναι en ἀνθρωπος γεγονεναι of εἰναι wel onderscheiden, maar geene verdere uitwerking dezer onderscheiding geboden.

Gaan we nu nader op de beteekenis der gevonden gegevens voor deze studie in. En maken we daarbij allereerst de opmerking, dat Justinus van ἀδοξος e. d. g. benevens van ἐνδοξος e. d. g. spreekt in verband met of ten aanzien van de gesteldheid van Jezus' menschelijke natuur. In de tweede plaats, dat hij de uitdrukking bezigt ὑπεμεινε το γεννηθηναι en soortgelijke, waarmee aangeduid is, dat het mensch-zijn naar Justinus' oordeel den Zone Gods geene Hem ontbrekende uitnemendheid toebrengt. Wat te duidelijker uitkomt als Justinus meermalen zegt, dat Jezus niet als ἐνδεης maar ὑπερ του γενους του των ἀνθρωπων zich verwaardigde de menschelijke natuur aantenemen en te lijden; cf. Dial. c. 88 p. 306. ὑπερ ἡμων, I c. 50 p. 116; δια τους πιστευοντας εἰς αὐτον, Dial. c. 70 p. 244. Andererzijds echter wordt het ὑπομειναι niet scherp genoeg bepaald, noch het begripselement ἀνθρωπος εἰναι zonder meer of qua talis voldoende van ἀνθρωπος γενεσθαι of γεννηθηναι geabstraheerd om te kunnen beweren, dat Justinus ook reeds in het mensch-zijn ὑπομονη voor den Zone Gods zag; en om dan voorts nauwkeuriger aan te wijzen, van welken aard deze mocht wezen. Terwijl de scherpe onderscheiding en tegenstelling der δυο παρουσιαι de gedachte schijnt te wettigen, dat Justinus alle ἀδοξια, ἀτιμια etc. met het ὑψωθηναι vervallen achtte. Voorts spreekt hij niet over een straks te wachten afleggen der menschelijke natuur door den Zone Gods. Integendeel leert hij

Digitized by Google

in overeenstemming met Dan. 7, dat Jezus straks ἐπανω νεφελων komen zal ὡς υἱος ἀνθρωπων, Dial. c 31, zoodat Hem zullen zien ook die Hem doorstoken hebben, ibid. c. 32 p. 104, wanneer Hij aller menschen lichamen opgewekt zal hebben en die dergenen welke zulks waardig zijn, met de ἀφθαρσια zal bekleeden, I c. 52; en dat Zijn koningschap eeuwig is, cf. Dial. c. 34 p 110.... εἰς οὐρανον ἀνερχομενος και παλιν παραγινομενος μετα δοξης αἰωνιον την βασιλειαν ἐχων κεκηρυκται, cf. c. 76 p. 262, en c. 70 p. 244 και ὁτι βασιλεα τουτον αὐτον μετα δοξης ὀψομεθα, αὐτη ἡ προφητεια (t. w. Jes. 33 : 13– 19) δηλοι.

Inzake den bovenbesproken samenhang tusschen de werkzaamheid van den Zone Gods bij schepping, voorzienigheid en openbaring onder Israel eenerzijds, en het aannemen der menschelijke natuur aan den anderen kant is van belang de vraag, die Justinus Dial c. 75 p. 258 doet: εἰ οὖν ἐν τοσαυταις μορφαις οἰδαμεν πεφανερωσθαι τον θεον .... πως ἀπορουμεν και ἀπιστουμεν .... και ἀνθρωπον αὐτον .... γεννηθηναι μη δεδυνησθαι; Want alzoo wordt gezegd, dat met de werkelijkheid van het eerste principieel de mogelijkheid voor het laatste is gegeven. Zoodat aanvaarding van het eerste de ontkenning van het tweede in beginsel onmogelijk maakt, en omgekeerd verwerping van het laatste consequent tot loochening van het eerste behoort voorttegaan. Deze redeneering uitstrekkende ook tot de mededeeling van ὁ λογος, krijgen we, dat indien Hij zich geven kon naar een σπερμα of μερος, men het recht verliest tot bestrijding van het beweren, dat το λογικον το ὁλον zich aan ons kan openbaren, cf. II c. 10 p. 192/194.

Nu zijn de Apologeten en ook Justinus „intellectualistisch en moralistisch”, Bavinck Dogm. I. p. 56. Ofschoon Dr. B. t. a. p. er terecht op wijst, dat bij Justinus nog andere gedachten gevonden worden met betrekking tot het werk des heils; cf. Dial. c. 32 p. 102, c. 70 p. 244, I c. 50 p. 116, en het betrekkelijk veelvuldig spreken over το σταυρωθηναι, το ἀποθανειν, το πιστευειν [1])

Dit intellectualistische treedt vooral op den voorgrond, waar Justinus handelt over het verband van de vleeschwording en de werkzaamheid van den Logos bij de schepping en later in de mensch-

---

[1]) Cf. ook Bonwetsch H. R. E.[3] bd. 9 p. 647 „Der Gedanke einer Heils- „ökonomie, einer Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gottes- „gemeinschaft ist.... Justin nicht fremd gewesen”.

Digitized by Google

heid. In de Apol. noemt hij Jezus telkens διδασκαλος, cf. I c. 12 p. 30, c. 19 p. 50, c. 21 p. 54, c. 32 p. 82 e. a., die ons ἐδιδαξεν, ibid. c. 23 p. 60, II c. 10 p. 194, en in verband met den zin van λογος, cf. I c. 5 p. 14, en tevoren sub voce, verscherpt hij die gedachte nog door het spreken van γνωσις, θεωρια, γνωριζειν e. d. g., cf. II c. 8, 10, 13. Doch hoezeer ook aftekeuren zij, dat Justinus dezen samenhang zoo beperkt en eenzijdig opvat en uitwerkt, niet verkeerd is, dat hij verband ziet en dat aanwijst.

Voor ons onderwerp heeft een en ander deze beteekenis, dat er samenhang zichtbaar wordt tusschen hetgeen van de werkzaamheid van den Logos of Zone Gods bij de schepping, in de menschheid en bepaald ook onder Israel te praediceeren valt, èn wat gezegd kan worden van het ἀνθρωπος γεγονεναι of εἰναι des Heeren. Want ofschoon er onderling velerlei ongelijkheid wezen moge, behooren ze toch alle tot de „uitgaande werken Gods", die gelijkelijk alle of geen van alle eenige reageerende werking op God kunnen uitoefenen. Hieruit volgt, dat wie bij de schepping de leer der πλουτωσις, of die der κενωσις verwerpt, voort moet schrijden tot de ontkenning, dat van éene dezer beide bij het simpele mensch-zijn van den Zone Gods sprake zou kunnen vallen. Omdat dit laatste ook slechts raakt, eenerzijds eene werking Gods ten aanzien van het schepsel, en andererzijds den terugslag a. h. w., welken deze werking van den kant der creatuur op het goddelijke wezen zou uitoefenen. En omgekeerd, dat, als men het zijn zelf van mensch voor den Zone Gods, 't zij verhooging 't zij vernedering acht, daarmee zichzelven het recht beneemt hen te veroordeelen, die zulks ook bij de creatie doorvoeren.

Bij deze redeneering zijn πλουτωσις en κενωσις, of ook verhooging en vernedering, als gelijken behandeld, omdat zij voor dit punt zakelijk op hetzelfde neerkomen. Principieel verschillen ze niet, maar baseeren zich op een gemeenschappelijken grondslag. Doch uit éene zelfde grondgedachte leiden ze tweeërlei conclusies af, die aan elkaar vlak tegenovergesteld zijn. De eene meent, dat God door schepping en menschwording verrijking van leven en heerlijkheid, en verhooging van zalige genieting verkreeg, de andere stelt, dat Hij, 't zij door beide, 't zij slechts door éene der twee, verarmde aan zijn, of ook alleen aan uitstraling Zijner glorie. En beider operatiebasis is de, bewust of onbewust in-

Digitized by Google

genomen stelling of aangenomen onderstelling, dat eenig schepsel zoodanige beteekenis voor God hebben kan, en de macht bezit, in bonam of in malam partem op Hem terug te werken.

Justinus echter zeide negatief, dat Jezus onze menschelijke natuur had aangenomen niet als *ταυτης ἐνδεης*, en positief, dat Hij in het vleesch was verschenen *ὑπερ του γενους του των ἀνθρωπων*, terwille van degenen die in Hem gelooven. Terwijl hij anderzijds de *δευτερα παρουσια* met hare *δοξα* het tegenbeeld liet vormen van de *πρωτη* met hare *ἀτιμια*. En vervolgens ligt in zijne terminologieën van *σωματοποιησασθαι*, *σαρκοποιηθηναι*, *ἀνθρωπος ἡμιν ὁμοιοπαθης* of *παθητος* etc. opgesloten, dat zelfs bij den term *ἀνθρωπος γενεσθαι* of ook *γεγονεναι* en *εἰναι* (cf. bv. *ἀνδρωθηναι*, I c. 31 p. 80, tegenover *παιδιον γεννωμενον*, Dial. c. 34 p. 110) scherper moet worden onderscheiden tusschen het bezitten van de menschelijke natuur als zoodanig, én hare aanneming in den toestand of de gesteldheid, als waarin de Zone Gods zich met haar bekleedde. Ofschoon Justinus deze onderscheiding niet klaar uitwerkt.

Nu biedt hij nog meer elementen. Hoewel dit niet moet worden verstaan, alsof deze het eerst bij hem merkbaar zijn. Ze komen in zijn geschriften slechts óf scherper uit óf met meerdere volledigheid voor.

Jezus is wel God, maar *θεος ἑτερος του τα παντα ποιησαντος θεου*, Dial. c. 56 p. 184; van Dezen verschillend *ἀριθμῳ ἀλλ' οὐ γνωμῃ*, ibid.; cf. c. 62 p. 210 en c. 129 p 434. Deze is *ὁ ὀντως θεος*, I c. 13 p. 34, wiens wezen Justinus, nog heiden, omschreef als *το κατα τα αὐτα και ὡσαυτως ἀει ἐχον και του εἰναι πασι τοις ἀλλοις αἰτιον*, Dial. c. 3 p. 14, want *μονος ἀγεννητος και ἀφθαρτος ὁ θεος και δια τουτο θεος ἐστι*, ibid. c. 5 p. 26; van welke omschrijving hij, reeds christen, geene correctie of wijziging leverde, zooals die bij de leer der Drieeenheid behoort. Want spreekt hij hier van God, dan laat hij straks de genoemde begrippen gelden niet van het goddelijk wezen gelijk dat eigen is aan Vader, Zoon en H. Geest, maar van den Vader, ook in onderscheiding van den Zoon en den H. Geest. Zoodat de Vader is *ὁ θεος* en *ὁ ἀγεννητος και ἀρρητος θεος*, II c. 13 p. 202, cf. ook Dial. c. 127 p. 428 vv., maar de Zoon *ὁ λογος* wordt, *το γεννημα*, die als *μονος*, I c. 23 p. 60 en *κυριως λεγομενος υἱος*, II c. 6 p. 182 *ἰδιως τῳ θεῳ γεγεννηται* niet alleen, doch ook *κατα βουλην την ἐκεινου και θεος ὠν, υἱος αὐτου*, Dial. c. 127 p. 430. Daarom is en heet de

Digitized by Google

Zoon *θεος και κυριος ἑτερος ὑπο τον ποιητην των ὁλων* (*ὑπερ ὁν ἀλλος θεος οὐκ ἐστι*), Dial. c. 56 p. 180, en *ἀγγελος ἐκ του ὑπηρετειν τῃ γνωμῃ αὐτου* [1]), welke is *ὁ πατηρ και ἀρρητος κυριος των παντων ἁπλως και αὐτου του Χριστου*, ibid. c. 127 p. 430, cf. c. 56 p. 180 en c. 129 p. 434 *κυριου κυριος ἐστι ὡς πατηρ και θεος, αἰτιος τε αὐτῳ του εἰναι και δυνατῳ και κυριῳ και θεῳ*. Daarom *υἱον αὐτου του ὀντως θεου μαθοντες και ἐν δευτερᾳ χωρᾳ ἐχοντες*, I c. 13 p 34 *μετα τον θεον προσκυνουμεν και ἀγαπωμεν*, II c 13 p. 202.

Hiermee overeenkomstig geschiedde alle werkzaamheid van den Logos of Zoon in ondergeschiktheid aan den wil des Vaders. Dial. c. 56 p. 184 *οὐδεν .... Φημι αὐτον πεπραχεναι ποτε ἡ ἁπερ αὐτον ὁ τον κοσμον ποιησας*, boven welken er geen ander God is, *βεβουληται και πραξαι και ὁμιλησαι*. Cf. c. 61 p. 206 *ἐχει .... παντα προσονομαζεσθαι ἐκ τε του ὑπηρετειν τῳ πατρικῳ βουληματι και ἐκ του ἀπο του πατρος θελησει γεγενησθαι*. Dit laatste zegt reeds, dat bizonderlijk ook het *ἀνθρωπος γενεσθαι* plaats vond *δια λογου θεου* (*σαρκοποιηθεις* I. *Χρ ....*), I c. 66 p. 156 niet slechts, maar ook *δια θεληματος θεου*, ibid. c. 63 p. 150 of *κατα την του πατρος βουλην*, p. 152 en c. 46 p. 112, Dial. c. 48 p. 158 of *τῃ βουλῃ αὐτου*, I c. 23. Wanneer Justinus I c. 63 p. 150 nu zegt: *νυνδε δια θεληματος* Gods ten behoeve van het menschelijk geslacht mensch geworden, *ὑπεμεινε και παθειν* zooveel als *οἱ δαιμονες αὐτον ἐνηργησαν διατεθηναι* door de *ἀνοητοι* Joden, cf. p. 152 en Dial. c. 48 p. 158 *γεννηθηναι ἀνθρωπος ὁμοιοπαθης ἡμιν, σαρκα ἐχων, κατα την του πατρος βουλην ὑπεμεινεν*, dan wordt daardoor allereerst het moment van gehoorzaamheid of onderdanigheid op den voorgrond geschoven, zooals dit in het *ὑπομειναι* uitkwam.

Voorts zegt Justinus Dial c. 127 p. 430, dat noch Abraham, noch Izaäk, noch Jacob, noch eenig ander mensch den Vader *και ἀρρητον κυριον των παντων ἁπλως και αὐτου του Χριστου* zag, want deze *οὐτε ποι ἀφικται οὐτε περιπατει οὐτε καθευδει οὐτε ἀνισταται, ἀλλ' ἐν τῃ αὐτου χωρᾳ, ὁπου ποτε, μενει, ὀξυ ὁρων και ὀξυ ἀκουων, οὐκ ὀφθαλμοις οὐδε ὠσιν ἀλλα δυναμει ἀλεκτῳ και παντα ἐφορᾳ και παντα γινωσκει και οὐδεις ἡμων λεληθεν αὐτον, οὐτε κινουμενος ὁ τοπῳ τε ἀχωρητος και τῳ κοσμῳ ὁλῳ, ὁς γε ἠν και πριν τον κοσμον γενεσθαι*. Waarom hij vraagt, op welke wijze Deze tot iemand

[1]) cf. Dial. c. 126 p. 426 *ὑπο τῳ πατρι και κυριῳ τεταγμενος και ὑπηρετων τῃ βουλῃ αὐτου οὑτος ὁς ὠφθη τῳ τε Αβρααμ ....*

Digitized by Google

zou kunnen spreken, of door iemand gezien worden, ἢ ἐν ἐλαχίστῳ μέρει γῆς φανείη, ὁπότε γε οὐδὲ τὴν δόξαν τοῦ παρ' αὐτοῦ πεμφθέντος ἴσχυσεν ὁ λαὸς ἰδεῖν ἐν Σινᾷ.... p. 428. Derhalve zagen zij den naar den wil van Genen καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ, p. 430.

Nu ligt hierin, dat God door Zijne werkzaamheid ten aanzien van het creatuur geene verandering in Zichzelven ondergaat, ongelijk in wezen als Hij aan dat schepsel is. Vervolgens, dat het schepsel Gods heerlijkheid niet in zich opnemen of ook die verdragen kan, zooals zij in zichzelve of voor God schittert. Dat dus ten derde alle openbaring van God en van Zijne δόξα, ofschoon blijvende eene openbaring Gods en van Zijne glorie en als zoodanig kenbaar, wijl zij ook geschiedt op goddelijke wijze, nochthans moet plaats vinden op eene manier, welke aan de bestaanswijze van het schepsel geëvenredigd is, d. w. z. in creatuurlijke mate en vormen. In de vierde plaats, dat al wat niet-God is zich te regelen heeft naar den wil van den Schepper. Wat dus gelden moet ook van den Zoon in zoover Hij schepsel is, d. i. naar Zijne menschelijke natuur.

Maar omdat Justinus de scherpe onderscheiding tusschen God en creatuur gedeeltelijk liet saamvallen met die van Vader en Zoon (en H. Geest), zijn er in zijne voorstelling onzuivere bestanddeelen, die meerendeels verdwijnen, wanneer wij datgene, wat hij zegt van God den Vader (qua God), ook handhaven voor den Zoon en den H. Geest, en deze drie als God stellen tegenover het creatuur, en voorts, in verband daarmede, Jezus naar zijne menschelijke natuur, als schepsel, plaatsen niet tegenover den Vader alleen, maar tegenover God-drieëenig, en alzoo ook tegenover Zichzelven naar Zijne goddelijke natuur. Want bij den Christus moeten wij wel onderscheiden tusschen het „Middelaar" zijn (zooals Hij gedacht wordt naar beide Zijne naturen) en het „creatuur" zijn. Als schepsel gehoorzaamt Hij aan den wil van van den drieëenigen God, en alzoo ook aan Zichzelven naar Zijne Godheid. Hiermee vervalt de mogelijkheid, om aan eenige vernedering te denken, welke de verplichting van al wat creatuur is, tot onderworpenheid aan den Schepper, zoude meebrengen. Omdat de Zone Gods naar Zijne goddelijke natuur Creator, Heer en Gebieder bleef ook ten aanzien zijner eigen menschheid. En wel mag er ook sprake zijn van gehoorzaamheid door Hem betoond in het aannemen der menschelijke natuur, doch dit was een zich

Digitized by Google

onderschikken krachtens gesloten verdrag of verbond, en inzoover dus wezenlijk ook tevens een gehoorzamen aan Zichzelven. Staat Jezus voorts in het heilswerk tegenover den Vader, dan is Hij daarbij mediator reconciliationis, wordt Hij gedacht in het bezit van de menschelijke natuur, en beschouwd als plaatsbekleedend Hoofd Zijner gemeente.

Digitized by Google

DERDE HOOFDSTUK.

Irenaeus.

Irenaeus „der gröszeste Kirchenlehrer der Generation vor „Clemens", Dorner I p. 465, „ist der erste Schriftsteller der „nachapostolischen Zeit, dem der Name eines Theologen gebührt", oordeelt Th. Zahn H. R. E.[3] Bd. 9, p. 410. „Was.... Rein- „erhaltung der Theologie von fremdartigen Einflüszen anlangt," zou hij ook mannen als Athanasius en Augustinus overtreffen, ibid. Terwijl Dorner t. a. p. zegt: „Keiner repräsentirt wie er „im zweiten Jahrhundert die Reinheit und die Fülle der Ent- „wickelung in kirchlicher Linie." Zahn werkt t. a. p. zijne karakteristiek verder aldus uit, dat Irenaeus „aller apriorischen „Spekulation abhold, in den Thatsachen der Offenbarung wur- „zelnd.... lernbegieriger Schüler der Offenbarung" was. Daarmee stemt gedeeltelijk overeen wat A. Harnack schrijft D. G.[2] I p. 483: „Man hat Irenaeus und Hippolyt mit Recht Schrift- „theologen genannt." Maar dit geldt bij hem niet als eeretitel, omdat het niet zou willen zeggen „evangelisch" = „urchristlich". En „Schrifttheologen waren auch Marcion und die valentinischen „Schulhäupter alle gewesen", t. a. p. De fout ligt volgens Harnack hierin, dat „auch die Schrift des N. T. als *inspirirte* Urkunde „galt und nach der *regula* interpretirt werden sollte", ibid. Wat beteekenen zou, dat „ihr Inhalt eben damit der Verdunkelung „ausgesetzt war", t. a. p. Nu ware hier de vraag geoorloofd, of de N. T. Schrift zelve pretendeert „geïnspireerd" te wezen. Zoo ja, dan kan „eben damit", d. w. z. met het laten gelden dezer pretentie geene verdonkering van haar inhoud gegeven zijn. En zoo neen, dan komt genoemden mannen, bij afwijking op zoo cardinaal punt, niet „mit Recht" de naam van Schrift- theoloog toe. Zelf spreekt Irenaeus zijne beschouwing van de

Digitized by Google

(N. T.) Schrift duidelijk uit adv. Haer. III: 1,1, waar hij zegt, dat wij door niemand kennis van de dispositio salutis nostrae verkregen dan per quos evangelium pervenit ad nos, die dit tunc quidem praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Daarom nec fas est dicere, quoniam (ὅτι) ante praedicaverunt, quam perfectam haberent cognitionem; sicut quidam audent dicere, gloriantes emendatores se esse apostolorum. Want na de opstanding des Heeren, en nadat zij induti sunt supervenientis Spiritus Sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem [1]). Hierom verwerpt hij ook het beweren van accommodatie der Bijbelschrijvers aan de verkeerde voorstelling der menschen III: 12,6. Omdat si secundum olim insitam opinionem hominibus loquebantur apostoli, nemo ab his cognovit veritatem, multo autem prius (ed. Stieren annot. 4: pro multo minus) a Domino; etenim ipsum sic locutum dicunt. Anders apud neminem erit regula veritatis, sed omnes discipuli omnibus imputabant, quoniam quemadmodum unusquisque sentiebat, et quemadmodum capiebat, sic et sermo ad eum factus est. Met welke woorden een waarheidselement aangeduid wordt, dat in Harnacks onderscheiding tusschen „evangelisch" als schriftmäszig en „urchristlich" zou kunnen liggen, wijl het N. T. zich niet voornamelijk aandient als oorkonde voor de kennis van het denken en het leven der eerste Christenen, maar, afgedacht van deze zaak, weten doet, wat er geloofd en hoe er geleefd *moet* worden.

En practisch heeft Irenaeus, gelijk uit boven uitgeschreven aanhalingen van Zahn en Harnack valt af te leiden, veel moeite gedaan om slechts Schriftgedachten te leeraren. Dat hij in de exegese onfeilbaar was, wordt daarmee niet beweerd, noch ook gezegd, dat hij voor het door hem behandelde punt den inhoud der Schrift ten volle ontvouwde.

Nu stond hij niet alleen met den wensch om uitsluitend te leeren wat Gods Woord openbaart. Want zelfs Origenes verklaart, de Princ. praef.: Scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum non aliunde quam ab ipsis verbis Christi doctrinaque (O. T. niet uitgesloten) suscipiunt (scil. de geloovigen), cf. ook l. II, c. 2,2. En meermalen komt hij tot de

[1]) cf. III; 16,1 bij Hagenb. § 32 6.

Digitized by Google

Schrift als beslissende autoriteit. Aan de uitlegging des Bijbels heeft hij dan ook veel arbeids besteed. Maar hoofdfout hierin was bij hem, dat zijn exegese dikwerf te weinig wezenlijke ontwikkeling van hetgeen in Gods Woord geschreven staat, bood, doordat eigen gedachten hem, zij het ook onbewust, verhinderden, den waren zin der Schriftuitspraken te vatten. Wat te gemakkelijker geschieden kon door zijn leer omtrent haar sensus arcanus en reconditus, de Princ. l. II c. 2,2; cf. ook Hagenb. § 33.

Ook Justinus levert breedvoerig bewijs uit de Schrift. Evenals Athanasius later het Arianisme bestrijdt inzonderheid met aan den Bijbel ontleende argumenten. Insgelijks neemt redeneering uit, of beroep op den inhoud der Schrift, ter bevestiging van het beweerde of ter weerlegging van het bestredene, eene aanmerkelijke plaats in bij Tertullianus; cf. ook Hagenb. § 32,6 en § 29,7; en ook bij Augustinus.

Maar Irenaeus munt uit door soberheid en zuiverheid, cf. ook Hagenb. § 33,4 en § 26,7. Voorts staat hij meer aan het begin, en is zijn invloed op de ontwikkeling der kerkleer na hem niet onbelangrijk. Loofs H. R. E.[3] art. Christologie, Kirchenlehre, Bd. 4 p. 39: „Beider (t. w. Irenaeus' en Hippolitus') „Einflusz auch „auf die Entwickelung der Christologie ist nicht gering gewe„sen." En Harnack schrijft I p. 496: „Das Christenthum dieses „Mannes ist ein entscheidender Factor in der Dogmengeschichte „geworden." Hij „hat der zukünftigen katholischen Dogmatik „den *Grundgedanken* klar vergezeichnet", ibid. Zoodat zijn „*Geist*, „allerdings durch den des Origines stark modificirt, in der späteren „Kirchendogmatik herrscht", t. a. p. Anm. 2.

Zijn hoofdwerk, dat grootendeels slechts in vertaling bewaard bleef, droeg den naam, *ἐλεγχος και ἀνατροπη της ψευδωνυμου γνωσεως*, cf. II praef. 2 en Zahn t. a. p. p. 401/402, en werd volgens Zahn waarschijnlijk geschreven „um 185, vielleicht im „Lauf mehrerer Jahre", p. 404. Tot schrijven zette zich Irenaeus *μητε συγγραφειν εἰθισμενοι μητε λογων τεχνην ἠσκηκοτες, ἀγαπης δε ἡμας προτρεπομενης*, I praef. 2, op verzoek van een „vriend en ambtgenoot" (Zahn p. 402): quemadmodum postulasti a nobis, obedientibus tuo praecepto (quoniam et in administratione sermonis positi sumus) V praef. En van dit verzoek schrijft hij III praef.: Tu quidem, dilectissime, praeceperas nobis, ut eas, quae a Valentino sunt, sententias absconditas ut ipsi putant,

Digitized by Google

in manifestum proderem, et ostenderem varietatem ipsarum et sermonem destruentem eos inferrem, waarom hij I praef. 2 zijn plan aldus schetst: *καθως δυναμις ἡμιν, την τε γνωμην αὐτων των νυν παραδιδασκοντων, λεγω δη των περι Πτολεμαιον, ἀπανθισμα οὐσαν της Οὐαλεντινου σχολης, συντομως και σαφως ἀπαγγελουμεν και ἀφορμας δωσομεν κατα την ἡμετεραν μετριοτητα προς το ἀνατρεπειν αὐτην, ἀλλοκοτα και ἀναρμοστα τῃ ἀληθειᾳ ἐπιδεικνυντες τα ὑπ' αὐτων λεγομενα.* Cf. III praef. en IV praef. 1.

Nu was Irenaeus een man in wien een sterke drang naar eene innerlijk en organisch saamhangende beschouwing werkte, zoodat Zahn t. a. p. p. 410 van hem zegt: „Wenn.... zum Theologen „macht.... nur eine in sich harmonische, aus den eigenthümli- „chen Prinzipien des christlichen Glaubens entwickelte Gesamt- „anschauung von den Beziehungen zwischen Gott und Welt, so „läszt sich Irenaeus nur mit Origenes und Augustin vergleichen." En even verder, dat hij „sucht die gesamte dem Menschen und „Christen kundgewordene, aus der Ewigkeit flieszende und in „dieselbe wieder einmündende Entwickelung von der Schöpfung „bis zum Millenium..... teleologisch zu begreifen." Daardoor kwam het, dat qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores, in hun bestrijding van Valentinus c. s. hem niet bevredigden, want non satis potuerunt contradicere his, qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus, III praef. 2.[1])

Dies voelde hij zich bij de uiteenzetting hunner denkbeelden genoodzaakt (necessarium arbitrati sumus) prius referre fontem et radicem eorem, uti.... intelligas arborem, de qua defluxerunt tales fructus, I: 22,2. En dat is de leer van Simon Magus, progenitor ipsorum, II praef. 1. Maar genoodzaakt voelde hij zich nog meer, om de grondfout van hun systeem bloot te leggen eerst, I, te weerleggen daarna, II—V; ofschoon dit laatste geschieden zou per magna capitula, II praef. 2. Die wortelfout was hun leer van den Bythus [2]), d. w. z. hun Godsbegrip, waarom Irenaeus met de bespreking daarvan aanvangt. I: 1,1 *Λεγουσι γαρ τινα εἰναι ἐν ἀορατοις και ἀκατονομαστοις ὑψωμασι τελειον*

---

[1]) En regula wil zooveel zeggen als eenheidsbeginsel, maatstaf, cf. index II sub voce: principium, argumentum, hypothesis; en II: 7, 2 et soluta est ipsorum, secundum suam regulam, maxima blasphemia.

[2]) cf. ook Dorner I p. 465.

Digitized by Google

Αἰωνα προοντα. τουτον δε και Προπατορα και Βυθον καλουσι, teneinde kennis omtrent dien Bythus aan te brengen, I: 22,2 uti, subliminimum ipsorum Bythum cognoscens, intelligas.... en hem alzoo straks als een leugenbeeld uit der menschen voorstelling uit te roeien. Oportet.... absconditas ipsorum coniugationes per manifestarum coniugationum indicium et eversionem, Bythum dissolvere; et quoniam neque fuerit aliquando, neque sit, accipere ostensionem, II praef. 2 ; cf. II: 3,1: Instabilis igitur qui est secundum eos Bythus, id quod est huius Pleroma et Marcionis Deus. En eindelijk stelt Irenaeus de waarheid aangaande God duidelijk op den voorgrond, II: 1,1: Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit coelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem ei blasphemantes extremitatis (annot. 7 Graece ὑστερηματος) fructum dicunt, om haar vervolgens in hare consequenties te handhaven.

Omtrent dien Bythus leerden zij, zegt Irenaeus, I: 1, 1 ὑπαρχοντα δ' αὐτον ἀχωρητον και ἀορατον, ἀϊδιον τε και ἀγεννητον ἐν ἡσυχιᾳ και ἠρεμιᾳ γεγονεναι ἐν ἀπειροις αἰωσι χρονων. En dat συνυπαρχειν αὐτῳ και Ἐννοιαν, welke zij ook Χαρις en Σιγη noemen. Dat deze Bythus ἐννοηθηναι ποτε ἀφ' ἑαυτου προβαλεσθαι ἀρχην των παντων, en dat hij deze προβολη, welke hij zich voornam te verwekken, καθαπερ σπερμα.... και καταθεσθαι, ὡς ἐν μητρᾳ, τῃ συνυπαρχουσῃ ἑαυτῳ Σιγῃ. Toen deze nu het zaad in zich ontvangen had en zwanger was geworden, baarde zij (ἀποκυησαι) Νουν ὁμοιον τε και ἰσον aan dengene, die hem had verwekt, και μονον χωρουντα το μεγεθος του πατρος. Dezen Νουν noemen ze eerstgeborene, vader en oorsprong (ἀρχην) van alle dingen. En met hem werd tevens (συμπροβεβλησθαι) voortgebracht Ἀληθεια. Nu ontwikkelde zich vervolgens een geheel pleroma van aeonen, I: 1, 2 τουτους δε τους Αἰωνας εἰς δοξαν του πατρος προβεβλημενους, βουληθεντας και αὐτους δια του ἰδιου δοξασαι τον πατερα, προβαλειν προβολας ἐν συζυγιᾳ, tot een dertigtal toe, τριχῃ διεσταμενον εἰς ὀγδοαδα και δεκαδα και δωδεκαδα, I: 1, 3. De laatste van dezen was ἡ Σοφια, die ἐπαθε παθος, I: 2, 2. En το παθος was ἡ ζητησις του πατρος. Want zij wilde, ὡςλεγουσι, το μεγεθος αὐτου καταλαβειν, t. a. p. Omdat dit alleen den Νους mogelijk was en nochtans hare προς αὐτον στοργη bleef werken, zoude zij verteerd zijn, en ware het op een ἀναλελυσθαι εἰς την ὁλην οὐσιαν uitgeloopen, indien zij niet τῃ στηριζουσῃ και ἐκτος του ἀρρητου μεγεθους φυλασσουσῃ τα ὁλα συνετυχε

δυναμει. En deze kracht noemen ze ook Horos, ibid. Nu had er bij haar eene afscheiding plaats van de *'Ενθυμησις συν τῳ παθει,* door den Horos tot stand gebracht, terwijl deze Enthymesis, ofschoon *πνευματικη οὐσια, Φυσικη τις Αιωνος ὁρμη τυγχανουσα,* toch *ἀμορΦος και ἀνειδεος* was *δια το μηδεν καταλαβειν,* en buiten het Pleroma kwam, I : 2, 4. Binnen het Pleroma werden nu *χριστος και πνευμα* voortgebracht, *εἰς πηξιν και στηριγμον του πληρωματος,* I : 2, 5. Voorts beweren zij, dat *ὑπερ της εὐποιΐας ταυτης* het geheele Pleroma van Aeonen *βουλῃ μιᾳ και γνωμῃ,* en ieder Aeoon afzonderlijk (*εἰς ἑκαστος*), *ὁπερ εἰχεν ἐν ἑαυτῳ καλλιστον και ἀνθηροτατον* saambrachten (en *ἐρανισαμενοι*), en dat zij *ταυτα ἁρμοδιως πλεξαντες και ἐμμελως ἑνωσαντες* een *προβλημα* voortbrachten *εἰς τιμην και δοξαν του Βυθου, τελειοτατον καλλος τε και ἀστρον του Πληρωματος, τελειον καρπον τον Ιησουν,* welken zij ook Soter noemen en Christus en Logos *πατρωνυμικως, και* (*κατα*) *παντα, δια το ἀπο παντων εἰναι,* I : 2, 6.

Nu zeggen zij, dat de Enthymesis *ἐν σκιαις και σκηνωματος τοποις ἐκβεβρασθαι,* zoodat zij den *οἰκτιρμος* van „Christus" opwekte, die haar binnen het Pleroma zocht te redden. Maar *δια το συμπεπλεχθαι τῳ παθει* vermocht zij Horos niet te passeeren (*μη δυνηθεισαν δε διοδευσαι τον 'Ορον*), zoodat zij, *μονη ἀπολειΦθεισα ἐξω,* bezweek *παντι μερει του παθους πολυμερους και πολυποικιλου ὑπαρχοντος,* als daar zijn *λυπη, Φοβος, ἀπορια, ἐν ἀγνοιᾳ δε τα παντα.* Bovendien overkwam haar een *ἑτερα διαθεσις, ἡ της ἐπιστροΦης ἐπι τον ζωοποιησαντα,* I : 4, 1. *ταυτην συστασιν* [1]) *και οὐσιαν της ὑλης γεγενησθαι λεγουσιν,* uit welke deze wereld *συνεστηκεν.* Want *ἐκ μεν της ἐπιστροΦης την του κοσμου και του Δημιουργου πασην ψυχην την γενεσιν εἰληΦεναι, ἐκ δε του Φοβου και της λυπης τα λοιπα την ἀρχην ἐσχηκεναι* I : 4, 2 (annot. 8 Demiurgus .... ex Valentinianis ipse *ψυχικος* nec non regni *ψυχικου* summus arbiter cogitabatur). „Christus", wederom tot het Pleroma opgestegen, wilde niet ten tweeden male nederkomen, maar zond Soter, *κἀκεινον* (scil. *λεγουσι*) *μορΦωσαι αὐτην μορΦωσιν την κατα γνωσιν και ἰασιν των παθων ποιησασθαι αὐτης.* En dat deze *αὐτα* van haar af-

---

[1]) Annot. 6 te dezer plaatse in editie Stieren: Sub collectione seu *συστασει* congeriem passionum intelligendam puto, quibus oppressa Enthymesis narratur tristia scil. timor, consternatio, conversio ad eum, qui vitam ipsi donavit. Constat enim secundum Valentinianorum placita ex illa congerie mundi substantiam ortum cepisse, ut infra Irenaeus explicat.

Digitized by Google

zonderde, waarop zij, *συλλαβουσα τῃ χαρᾳ.... των ἀγγελων*, voortbracht een *κυημα πνευματικον καϑ' ὁμοιωσιν γεγονοτων των δορυφορων* van Soter, I : 4, 5, terwijl de afgescheidene maar niet veronachtzaamde bestanddeelen zonder vermenging en saamhechting (*συγχεαι και πηξαι*) afgezonderd en *ἐξ ἀσωματου παϑους εἰς ἀσωματον την ὑλην* omgezet werden, ibid. Daardoor waren er nu volgens hen drie substanties: *του μεν ἐκ του παϑους ὁ ἠν ὑλη, του δε ἐκ της ἐπιστροφης, ὁ ἠν το ψυχικον, του δε ὁ ἀπεκυησε, τουτεστι το πνευματικον, οὑτως ἐτραπη ἐπι την μορφωσιν αὐτων*, I : 5, 1, cf. I : 6, 1.

Hiermee zijn we tot hunne leer over de wereldontwikkeling gekomen, die te dezer plaatse niet verder nagegaan behoeft te worden. Alleen dient er nog op twee gevolgen gewezen. Omtrent den eindafloop in zake de materie leerden zij : *το ἐμφωλευον τῳ κοσμῳ πυρ ἐκλαμψαν και ἐξαφϑεν και κατεργασαμενον πασαν ὑλην, συναναλωϑησεσϑαι αὐτῃ και εἰς το μηκετ' εἰναι χωρησειν*, I : 7, 1. En wat de Christologie betreft, maakten zij den Heiland tot een *συνϑετος* van een viertal wezens, van welke degene, die uit Maria was geboren, door haar was heengegaan *καϑαπερ ὑδωρ δια σωληνος ὁδευει*, althans volgens sommigen (*εἰσι δε ὁι λεγοντες*), I : 7, 2. Welk beweren wederom conclusies in zich bevatte aangaande Jezus' lijden enz., die aan de Schrift ook desbetreffend geen recht lieten wedervaren.

Als verkeerd bestreed Irenaeus van dit stelsel hoofdzakelijk, dat de eenheid van het goddelijk wezen verbroken werd in een menigte van godheden; dat de eenheid of *ταυτοτης* van den éénen God en Wereldschepper of Demiurg ontkend, opgegeven of gemist werd; dat het innerlijk tegen elkaar streed, wanneer men eenerzijds den Bythos of Propator afgezonderd houden wilde van alle aanraking met umbra et vacuum, in quibus eam, quae est secundum nos, factam dicunt conditionem, cf. II : 4,3, maar andererzijds geen bezwaar maakte zulks te laten plaatsgrijpen bij wezens uit hem voortgekomen, ibid. en II : 2, 1—3; [1]) dat God volgens een zoodanig stelsel feitelijk als indigens gedacht werd; dat de eenheid van Jezns Christus te loor

---

[1]) cf. 3 mundum ipse videbitur fecisse, qui caussas fabricationis eius praeparavit. Licet per longam successionem deorum angelos dicant factos vel mundi fabricatorem a primo patre, quemadmodum Basilides ait; nihilominus id quod est caussa eorum, quae facta sunt, in illum, qui prolator fuit talis successionis, recurret....

Digitized by Google

ging of ontbrak; dat zijn waarachtig God-zijn niet gehandhaafd werd of kon worden; en evenmin zijn waarachtig mensch-zijn; en daarmee in verband, dat de realiteit der verlossing dan niet bestond; en dat het vleesch van de *σωτηρια* uitgesloten werd.

En hij stelde tegen deze dwaalleer allereerst het *κηρυγμα* en de *πιστις*, welke de kerk, ofschoon *καθ' ὁλης της οἰκουμενης ἑως περατων της γης διεσπαρμενη*, I: 10, 1 van de Apostelen en hun leerlingen ontvangen had, ibid. en *ἐπιμελως φυλασσει ὡς ἑνα οἰκον οἰκουσα*, I: 10, 2 en *κηρυσσει και διδασκει και παραδιδωσιν, ὡς ἑν στομα κεκτημενη*, t. a. p. Want wel zijn *αἱ κατα τον κοσμον διαλεκτοι ἀνομοιαι*, maar *ἡ δυναμις της παραδοσεως μια και ἡ αὐτη*, ibid. En dat is het geloof *εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα, τον πεποιηκοτα τον οὐρανον και την γην και τας θαλασσας και παντα τα ἐν αὐτοις.*

και εἰς ἑνα χριστον Ιησουν, τον υἱον του θεου, τον σαρκωθεντα ὑπερ της ἡμετερας σωτηριας.

και εἰς πνευμα ἁγιον, το δια των προφητων κεκηρυχος τας οἰκονομιας και τας ἐλευσεις και την ἐκ παρθενου γεννησιν και το παθος και την ἐγερσιν ἐκ νεκρων και την ἐνσαρκον εἰς τους οὐρανους ἀναληψιν του ἀγαπημενου Χριστου Ιησου του κυριου ἡμων, και την ἐκ των οὐρανων ἐν τῃ δοξῃ του πατρος παρουσιαν αὐτου ἐπι το ἀνακεφαλαιωσασθαι τα παντα, και ἀναστησαι πασαν σαρκα πασης ἀνθρωποτητος, ἱνα χριστῳ Ιησου τῳ κυριῳ ἡμων και θεῳ και Σωτηρι και βασιλει κατα την εὐδοκιαν του πατρος του ἀορατου παν γονυ καμψῃ (cf. Phil. 2: 10, 11*a*) *αὐτῳ, και κρισιν δικαιαν ἐν τοις πασι ποιησηται*, I: 10, 1. [1])

Voorts bespreekt Irenaeus de verschillende punten elk afzonderlijk, te beginnen met het eerste. II: 1,1: Goed is het derhalve, wanneer wij aanvangen a primo et maximo capitulo, a

[1]) Schier elk woord spreekt boekdeelen; *a.* *εἰς* zoowel voor *θεος* als voor Christus Jezus; *b.* dat God genoemd wordt *πατηρ παντοκρατωρ*; *c.* dat daarnaast nog weer de uitweiding plaats vindt: die gemaakt heeft den hemel *en* de aarde *en* de zeeën *en alles wat daarin* (*ἐναὐτοις*, dus in hemel, in aarde en in zeeën) is; *d.* dat Chr. Jezus genoemd wordt *de* zoon *του θεου*; *e.* dat van Hem gezegd wordt *σαρκωθεις*, welk woord belangrijk is zoowel om het stamwoord *σαρξ*, als om zijn vorming *σαρκουν*; *f.* dat Jezus gekomen heet *ὑπερ της ἡμετερας σωτηριας*; *g*, dat ook de H. Geest wordt genoemd en tamelijk breed over Zijne werkzaamheid in vorige tijden wordt gesproken; *h.* dat er sprake is van *οἰκονομια*, en voorts een meerheid van *οἰκονομιαι* geleerd wordt; *i* dat Jezus geboren heet niet *δια* maar *ἐκ παρθενου*, en dat deze geboorte als *γεννησις* wordt aangeduid; *j.* dat er van zijn lijden en opstanding sprake is; *k.* dat zijn hemelvaart genoemd wordt *ἡ ἐνσαρκος ἀναληψις*; enz.

Digitized by Google

Demiurgo Deo.... et ostendere quoniam neque super eum neque post eum est aliqnid; neque ab aliquo motus sed sua sententia et libere fecit omnia, quum sit solus Deus et solus Dominus et solus conditor et solus pater et solus continens omnia et omnibus, ut sint ipse praestans. Want hoe zou het mogelijk wezen, dat super hunc alia plenitudo aut initium aut potestas aut aluis Deus ware? II: 1,2—5. Ook prediken alle Schriften, Profeten zoowel als Evangelisten, unum et solum Deum, ad excludendos alios, II: 27,2. Bedenkt gij allen, die talia adinveuitis (ut puta, si quis interrogat: Antequam mundum facerat Deus, quid agebat? waarop Irenaeus ten antwoord geeft: ista responsio subiacet Deo II: 28,3), quum ipse solus pater Deus dicatur, qui et vere est, welken gij Demiurg noemt, sed et quum Scripturae hunc solum sciant Deum, sed et quum Dominus hunc solum confiteatur proprium patrem et alterum nesciat, II: 28,4, cf. III: 8,1; 9,1; 12,11; 15,3; 24,1; 25,7. Deze paragraaf is de slotparagraaf van het boek. En daarin staat o. m.: Nos autem precamur, non perseverare eos in fovea quam ipsi foderunt, sed segregari ab huismodi matre et exire a Bytho, et absistere a vacuo et umbram derelinquere, et legitime eos generari, conversos ad ecclesiam Dei, et formari Christum in eis, et cognoscere eos fabricatorem et factorem huius universitatis, solum verum Deum et Dominum omnium; cf. voorts IV: 1,1; 2,5. Buiten Dezen is er geen ander God; ceterum a Domino neque Deus neque magnus rex diceretur: want huiusmodi nec comparationem nec ullam recipit superlationem. Qui enim super se habet aliquem superiorem et sub alterius potestate est, hic neque Deus neque magnus rex dici potest. Bij God gaat het voor Irenaeus derhalve om absolute begrippen.

Deze ééne God is tevens de Schepper of Maker aller dingen. II: 30,9: Solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens et solus pater condens et faciens omnia..... ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium.... solus unus Deus fabricator; cf. III: 11,1; IV: 6,4. En daarom quiescant dicere, ab alio factum esse mundum, II: 3,2. Want alles ex uno et eodem Deo, II: 25,1. Mogen de dingen varia et multa zijn en elk op zichzelf genomen sibi invicem contraria et non convenientia, niettemin zijn ze ad omnem facturam bene aptata et bene consonantia, evenals citharae sonus per uniuscuiusque distantiam consonantem unam melodiam operatur, ex multis et

contrariis subsistens, II : 25,2, cf. I : 10,3; IV : 9,1 unius et eiusdem substantiae sunt omnia, hoc est ab uno et eodem Deo.

Wanneer dan fabricatio mundi aan geen ander toegeschreven, maar caussa huiusmodi dispositionis Dei gezocht wordt, dan kan die niet gevonden worden in behoefte of gebrek aan Gods kant, als miste Hij hetgeen voor leven en genieting Hem noodig ware: est enim dives, perfectus et sine indigentia, IV : 14,1. Daarom heeft God in den beginne Adam niet geformeerd quasi indigens, ibid. nec opus est Deo humano obsequio, et servitus erga Deum, Deo nihil praestat, t. a. p. gelijk Hij ook den tabernakeldienst instelde nullius horum indigens, IV : 14,3; 17,1; cf. ook 18,1. Dies behoefde Hij geen hulp van engelen bij de schepping.

Proprium est enim hoc Dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum qui fiunt, II : 2,5; cf. IV : 7,4 non indigente Patre angelis uti faceret conditionem et formaret hominem, propter quem et conditio fiebat. Hij toch is semper plenus omnibus bonis, IV : 14,3, et omnibus esse praestat, IV : 20,6 Derhalve maakte Hij alle dingen neque ab alio motus sed sua sententia et libere, II : 1,1, cf. 30,9 : ipse a semitipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia et est substantia omnium voluntas eius, (annot. 5. Id est, a sola voluntate eius omnia habent non tantum quod sint, sed quod tanta vel talia sint. Mass.); cf. IV : 28,3 *ἑκουσιως*.

Maar Hij schiep en ordende alles door Zijn Woord. II : 11,1 : varia et dissimilia Verbo fabricavit, quemadmodum ipse voluit, omdat Hij de fabricator van alles is, ut sapiens architectus et maximus rex; cf. 25,1 : magna cum sapientia et diligentia ad liquidum apta et ornata omnia a Deo facta sunt, et antiqua et quaecunque in novissimis temporibus Verbum eius operatum est. [1]) Daarmee overeenkomstig en saamhangend is dat Woord bemiddelaar van alle openbaring. IV : 6,3 : omnia .... per Verbum manifestantur. II : 30,9 : semper autem coëxistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem.... quibus vult revelare Deus. III : 9,1; 11,1; IV : 6,1,4.6; 7,2; 11,1; IV : 20,7. Want Gods Woord of Zoon; cf. III : 17,4 *του υἱου του θεου μονογενους, ὁς και Λογος ἐστι του πατρος*, cf. ook II : 30,9; is

---

[1]) II : 27,2; 30,9; III: 8,2; 11,1 en 8 : *ὁ των ἁπαντων τεχνιτης Λογος*; 16,7: praecognita sunt enim omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore; 24,2; IV : 20,4; 24,1; V : 6,1; 18,3.

Digitized by Google

evenals de Geest, manus Patris. III : 21,10 : plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei; cf. V : 6,1; Zijn mensura, IV : 4,2 en het visible van Dezen, IV : 6,6. Zou het echter kunnen zijn, dat agnitio Patris is Filii manifestatio, en dat Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem, IV : 6,3, dan moest dit Woord of deze Zoon wezen God. Cf. III : 9,3. . . . secundum autem quod Deus erat; 6,1; 12,9 : Dit is de verborgenheid, dat Hij die onder Pontius Pilatus leed is *κυριος των παντων και βασιλευς και θεος και κριτης*; 19,2 : Quoniam autem ipse proprie praeter omnes qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et Rex aeternus et Unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur. . . .; 20,4; 21,1 : *ὁ θεος οὖν ἀνθρωπος ἐγενετο*; IV : 33,4; V : 17,3. Vgl. ook Dorner I p. 467/468. Dat moest Hij ook wezen met het oog op wat door Hem bij de Verlossing tot stand gebracht zou worden. Cf. III : 19,1; 20,2; IV : 33,4 : *πως δυναται σωθηναι ὁ ἀνθρωπος, εἰ μη ὁ θεος ἠν την σωτηριαν αὐτων ἐπι γης ἐργασαμενος; ἠ πως ἀνθρωπος χωρησει εἰς θεον, εἰ μη ὁ θεος ἐχωρηθη εἰς ἀνθρωπον*; 20 : 4, cf. 38,4.

Van hier ook, dat Irenaeus van saamstelling bij Jezus als de Gnostieken leerden, cf. I : 7.2, niets weten wil. I : 9,2 : *του γαρ Ιωαννου ἑνα θεον παντοκρατορα και ἑνα μονογενη χριστον Ιησουν κηρυσσοντος*, door wien hij zegt, dat alle dingen geworden zijn, *τουτον υἱον θεου, τουτον μονογενη, τουτον παντων ποιητην, τουτον φως ἀληθινον . . . . τουτον κοσμου ποιητην, τουτον εἰς τα ἴδια ἐληλυθοτα, τουτον σαρκα γεγονοτα . . . .* II : 24,2 Verbum ergo, quod coelum et terra habet, ipse est Jezus; cf. III : 11,1; 12,12; 16,2 en 9; 18,3; IV : 9,2; gelijk hij de eenheid van Jezus en Loges, unus et idem, meermalen betoogt of uitspreekt; cf. III : 17,4 : *του κυριου ἡμων Ιησου χριστου, ἑνος και του αὐτου ὀντος*, IV : 9,2; evenals ook de eenheid van subject bij alle openbaringen en werkingen vóór Jezus' komst in het vleesch, IV : 36,4 : Unum et idem quum semper sit Verbum Dei, 3; 35,2 : Semper enim idipsum Verbum Dei; III : 16,7; 6,2. V : 16,1 : Et quumsit unus et idem Pater, cuius vox ab initio usque ad finem adest plasmati suo. Semper humano generi dan ook adest. III : 16,6; 18,1; cf. V : 18,3 : in hoc mundo existens et in universa conditione infixus. Steeds adsistens humano generi variis quidem dispositionibus. IV : 28, 2; V : 1,2. Doch in novissimis temporibus homo factus, V : 18,3, suo plasmati unitus et consparsus (annot. 4 Grabius bene coniicit, hic scriptum esse *πεφυρμενος*, i. e. commixtus, intime unitus) III : 16,6; 18,1, en carni unitus, cf. IV : 34,4; manifeste veniens

Digitized by Google

V : 19,1; qui fuerat annuntiatus, doch veniens omnem novitatem attulit, semetipsum afferens, cf. IV: 34,1, *σαρκωϑεὶς* III : 17,4. Zijn komst geschiedde secundum carnem, IV : 20,4 cf. 23,2: de passione eius et de carnali adventu; 33,12: hominem infirmam et ingloriosum et scientem ferre infirmitatem; 38,1 *ἡ κατ' ἀνϑρωπον αὐτου παρουσια*, cf. III : 17,4, terwijl duos adventus eius omnes annuntiaverunt prophetae, IV : 33,1, zoodat Jezus wederkomen zal *ἐν τῃ αὐτῃ σαρκι ἐν ᾑ και ἐπαϑεν*, op eene wijze, dat Hij *την δοξαν* is *ἀποκαλυπτων του πατρος*, II : 16,8; cf. Irenaeus' lezing van het symbool: *την ἐκ των οὐρανων ἐν τῃ δοξῃ του πατρος παρουσιαν αὐτου*, I : 10, 1.

In der waarheid toch had Hij zich ook, in verband met het doel van Zijne komst, bekleed met de menschelijke natuur, cf. V · 7,1; 14,1 en 2: Habuit ergo et ipse carnem et sanguinem; non alteram quandam maar illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans, omdat hij zocht datgene wat verloren was. En wanneer men (quis) zegt, dat caro Domini altera was a nostra carne, omdat illa quidem non peccavit, spreekt men waarheid (recte dicit). Maar als men alteram substantiam carnis Domino affingit, iam non constabit illi reconciliationis sermo, 3. Waarom ook I Cor. 15 : 50 non proprie de carne dictum est et sanguine... sed de... carnalibus actibus 4. Deze menschelijke natuur nam de Zone Gods aan uit Maria. III : 22,2 *ἐπει περισση και ἡ εἰς την Μαριαν αὐτου καϑοδος*. Want *τί και εἰς αὐτην κατῃει*, indien Hij *μηδεν ἐμελλε ληψεσϑαι παρ' αὐτης*; Hierin ligt ook, dat het vleesch niet vernietigd wordt. V : 14,1: Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset; V : 3,3; 12, 3 *παντως ἡ της σαρκος ὑποστασις .... ταυτην .... ὁ κυριος ἠλϑε ζωοποιων*.

Zakelijk wordt een en ander ook reeds aangetroffen bij schrijvers vóór Irenaeus. Immers, omtrent de eenheid Gods zeide Justinus (dien Irenaeus gelezen heeft; want in adv. Haer. citeert hij hem tweemaal, IV : 6,2 met een *καλως Ιουστινος φησιν*, en V : 26,2 met *καλως ὁ Ιουστινος ἐφη*; ofschoon hij woorden aanhaalt uit niet door ons behandelde geschriften) Dial. c. 11, p. 38: *οὐτε ἐσται ποτε ἀλλος θεος, ὠ Τρυφων, οὐτε ἠν ἀπ' αἰωνος (ἐγω οὑτως προς αὐτον) πλην του ποιησαντος και διαταξαντος τοδε το παν*. Die ook dezelfde is als Hij, die bij Israel zich kenbaar maakte. *οὐ δε ἀλλον μεν ἡμων, ἀλλον δε ὑμων ἡγουμεϑα θεον, ἀλλ' αὐτον ἐκεινον τον ἐξαγαγοντα τους πατερας ὑμων ἐκ γης Αἰγυπτου*. En vgl. in dezen voor Ignatius zijn brief ad Magn. VIII, 2, boven geciteerd,

Digitized by Google

en voor Justinus' omschrijving van Gods wezen Dial. c. 127 p. 428, c. 3 p. 14, c. 5 p. 26, cf. te voren. Ook werd vroeger reeds op uitdrukkingen gewezen, die Jezus' waarachtig God-Zijn, zijn tweeërlei komst enz. leerden. Inzonderheid werd door Ignatius de eenheid van Jezus en Zijn waarlijk menschzijn, de behoudenis des vleesches enz. duidelijk en krachtig uitgesproken. Zoodat Irenaeus deze waarheden veelszins slechts met nog meer nadruk en door breedvoeriger bewijs handhaaft. Wat evenwel niet zegt, dat ook hierbij geene verdere ontwikkeling te merken zou zijn.

Letten we echter op hetgeen er bij hem nieuw is, of althans met klaardere helderheid voor ons treedt, omdat we dan tevens het voordeel hebben, zijn gedachten als een schoon geheel van organische structunr te leeren kennen. Immers openbaarde hij, die bij het systeem zijner tegenstanders zocht naar een grondbeginsel, IV praef. 2, en blijk van historischen zin gaf door ook op genetischen samenhang te letten, aldus zelf eene persoonlijkheid te wezen, die behoefte had aan eenheid in zijn denken, en wiens overtuigingen als uit elkaar, en gezamenlijk uit ééne hoofdgedachte geboren waren. Al is het dan ook, dat Irenaeus in zijn adv. Haer. eene uiteenzetting en weerlegging van anderer meeningen bedoelt te geven, en dat hij deze bovendien geeft op verzoek van een vriend, zoodat de aanleiding tot het schrijven van dit werk a. w. h. buiten hem lag, en hij bij de uitvoering gebonden was aan hetgeen hij wilde bestrijden, dit neemt niet weg, dat zijn ideeën, verre van als onsamenhangende instanties tegen de bestreden beweringen en als losse, onderling niet verwante of verbonden gedachtenreeksen zich aan ons voor te doen, blijken een veel omvattend systeem van denkbeelden te vormen. Vgl. Zahn te voren. Hij bezat èn eene vaste overtuiging, èn welbewust datgene wat wij met den naam van organische wereld- en levensbeschouwing aanduiden, onderwijzen als hij zich liet uit Gods openbaring.

Maar welke innerlijke eenheid zijn gedachten ook vormen mogen, noch in den opzet van het werk, noch in de verdere uitwerking vertoont zij zich, als ware zij van te voren met zorg uitgesponnen. Zij „verraadt" zich veeleer dan dat zij zich „vertoont". Omdat zijn grondgedachte de diepste overtuiging van zijn innerlijk was (wat niet hetzelfde is als de helderst doorziene), heerschte zij als vanzelf, zonder opzettelijk op den

Digitized by Google

voorgrond geplaatst te moeten worden. Simplex sigillum veri.

Nu is het nagaan van die gedachte te meer eisch, waar Irenaeus niet maar alleen naar ZAHNS woord „eine in sich harmo„nische.... Gesamtanschauung von den Beziehungen zwischen „Gott und Welt" bood, evenals ook Origenes en Augustinus, doch ook, gelijk HARNACK zegt, aan de toekomstige „katholische „Dogmatik den *Grundgedanken* klar" voorteekende, zoodat zijn geest nog heerscht. Zij ligt, gelijk uit het bovenstaande reeds kan worden vermoed, op het terrein van de verhoudingen tusschen God en wereld, nader tusschen God en mensch, en in verband met zonde en ellende, in de leer der verlossing.

HARNACK I p. 470 schrijft desaangaande: „den Zweckgedanken „aber theilt Irenaeus mit Paulus, Valentin und Marcion: es ist „die Ueberzeugung, dasz das Christenthum reale Erlösung ist; „und dasz diese Erlösung einzig durch die Erscheinung Christi „zu Stande gekommen ist." Wanneer men nu „Erscheinung" niet te sterk drukt, alsof Irenaeus zou willen leeren, dat de Christus zijn Verlossingswerk eerst uitvoerde, toen Hij carni unitus was, cf. IV: 20,4 en 5; 6,7, dan kan deze formuleering er mee door, als in tegenstelling staande met hetgeen de Gnostieken beweerden en bij de Apologeten in het element der kennis op den voorgrond trad. En evenzoo wat HARNACK ibid. p. 473 van deze „reale Erlösung" verklaart „dasz das im Chris„tenthum dargereichte höchste Gut die Vergottung der mensch„lichen Natur durch die Gabe der Unvergänglichkeit sei, und „dasz die Vergottung die volle Erkenntnis und den Genusz „Gottes (visio dei) einschliesze" [1]. Doch men moet zich, zooals nader blijken zal, niet te veel door den term „Vergottung" van de wijs laten brengen. En tot een juist oordeel over de verdere ontwikkeling bij de theologische en de christologische geschillen is eenigszins nauwkeuriger onderzoek van wat Irenaeus dienaangaande in zijn hoofdwerk geeft, niet ongewenscht. Want de leer der Verlossing en die van den Verlosser hangen ten nauwste

---

[1]) cf. IV: 20, 5 *ζησαι ἀνευ ζωης οὐχ οἱον τε ἠν. ἡ δε ὑπαρξις της ζωης ἐκ της του θεου περιγινεται μετοχης. μετοχη δε θεου ἐστι το γινωσκειν θεον και ἀπολαυειν της χρηστοτητος αὐτου ...... ὡσπερ οἱ βλεποντες το φως ἐντος εἰσι του φωτος, και της λαμπροτητος αὐτου μετεχουσιν, οὑτως οἱ βλεποντες τον θεον ἐντος εἰσι του θεου, μετεχοντες αὐτου της λαμπροτητος .... ζωης οὐν μεθεξουσιν οἱ ὁρωντες θεον*, en III: 18,7 indien de mensch niet vereenigd ware met God, *οὐκ ἀν ἠδυνηθη μετασχειν της ἀφθαρσιας*, en ibid. 19,1.

Digitized by Google

saam. Daarom wekt het geene verwondering, dat Irenaeus' invloed „auch auf die Entwickelung der Christologie" niet gering is geweest, gelijk Loofs beweert. In overeenstemming met Harnacks spreken van „Zwecksgedanken" en Zahns „teleologisch begreifen" zoeken we die eenheidsgedachte in het doel van Jezus' komst. Jezus wilde gemeenschap en eenheid tusschen mensch en God tot stand brengen. Maar nu komt het er verder op aan, hoedanige eenheid gewenscht wordt. V praef. drukt Irenaeus zich aldus uit, dat Christus factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse; en V: 16,2 zegt hij: homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, terwijl hij III: 20,2 schrijft: Filius hominis factus est, ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine, en IV: 30,4: ut finem coniungeret principio, id est hominem Deo, cf. 34,4 initium fini. Met de onverderfelijkheid en de onsterfelijkheid wordt dit nader in verband gebracht III: 19,1: Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Dit kon echter niet geschieden nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, t. a. p., cf. III: 18,7. In III: 9,2 wordt bepaalder gezegd, dat Jezus filios Dei facit credentes in nomen suum, en 16,3: Filius Dei hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei; cf. 18,7: qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, indien wij niet door den Zoon eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem; nisi Verbum eius communicasset nobis, caro factum? 19,1 zegt Irenaeus: want hiertoe is het Woord mensch, *ἱνα ὁ ἀνθρωπος τον Λογον χωρησας και την ὑιοθεσιαν λαβων, υἱος γενηται θεου.* Scherper formuleering biedt IV: 33,4: *πως ἀνθρωπος χωρησει εἰς θεον, εἰ μη ὁ θεος ἐχωρηθη εἰς ἀνθρωπον*; en ibid. 38,4: Wij schrijven het immers aan Hem toe, dat wij niet van den beginne Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii, terwijl insatiabiles et ingrati. . . . antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei et nunc facti hominis.

Nu wordt de gedachte van „Vergottung" des menschen eenerzijds verscherpt door den eisch, dat Jezus, om ons te kunnen helpen en baten, de ware, d. w. z. onze menschelijke natuur

Digitized by Google

moet hebben aangenomen, V : 14,3, en andererzijds door de daarmee parallel loopende voorstelling, dat Hij voor het heilswerk ook moest wezen waarachtig God, b. v. III : 18,7.

In verband met het factus est quod sumus nos uti nos perficeret esse quod est ipse, V praef., zou dit ons den weg van feitelijke vergoddelijking des menschen en van monophysitisme in de Christologie kunnen doen opgaan. En wellicht hangt het hiermee saam, dat Harnack van Apollinaris' leer (waaromtrent hij II p. 314 verklaart, dat „die *σαρξ* ganz in die Natur des „Logos aufgenommen" is, en ibid. Anm. 3 „Apollinaris nimmt „eine zwar *zusammengesetzte*, aber doch einheitliche Natur Christi „an. Die *μια φυσις του λογου σεσαρκωμενη* ist seine Formel. Cf. ibid. „p. 321 „Die ganze Position der späteren Monophysiten, durch„dacht bis in alle denkbaren Consequenzen, findet sich schon „bei Apollinaris) op p. 317 zegt: „diese Lehre ist, gemessen an „den Voraussetzungen und Zielen der griechischen Auffassung „vom Christenthum als Religion, vollkommen." [1])

De vraag rijst, of dit juist is. En waar wij „die griechische „Auffassung vom Christenthum als Religion" niet anders kennen kunnen dan uit de geschriften dier Grieken, terwijl voorts Irenaeus één hunner oudste en voornaamste tolken is, schijnt het alleszins geoorloofd en wenschelijk eens na te gaan, welke elementen te dezer zake bij hem gevonden worden.

Allereerst reeds moet het woord *θεος* ons niet verleiden. Want zelf spreekt Irenaeus het uit, dat hij in de Schrift ook weet van een Dii noemen dergenen qui non Dii sunt, zij het ook, dat dit geschiede non in totum, sed cum aliquo additamento et significatione, per quam ostenditur non esse Dii, III : 6,3; cf. ook vere, IV : 6,7. proprie, III : 19,2. iuste, III : 8,3. En hij meent,

---

[1]) cf. ook Loofs H. R. E.³ Bd. 10 p. 258. „Die altgriechische Theologie kam „mit ihrer physischen Erlösungslehre — aber auch nur durch diese — darüber „(t. w. over eene „Offenbarungsmanifestation", in onderscheiding van Mensch„werdung") hinaus; von ihr abgesehen" zoude van deze theologie en van de „abendländischen, mitteralterlichen und reformierten Entwichelung" moeten gelden een woord van Brenz ten aanzien der „Zwinglianen", n. m. l. dat zij, indien zij zijne opvatting der unio personalis niet deelden, komen moesten tot de leer van duae personae bij Christus of duo Christi niet alleen, verum etiam redigant eum in ordinem aliorum sanctorum. Slechts zoude door nawerkingen „der naiv-modalistischen Gedanken" steeds naast het *ἐνθεος ἀνθρωπος* een *ἐν ἀνθρωπῳ θεος* geplaatst zijn.

Digitized by Google

dat Ps. 82 : 6 gesproken is his qui adoptionis gratiam adepti sunt, III : 6,1 cf. 2. Ten tweede wisselt het spreken van Dii bij de geloovigen af met similes factori en secundum imaginem et similitudinem Dei, IV : 38,4 niet slechts, maar wordt er blijkens den samenhang gedoeld op het zich bevinden in den toestand der eindbestemming, der voltooide ontwikkeling, der onvergankelijkheid, der *ἀφθαρσια* [1]). Want Irenaeus handelt daar over de tegenstelling van *ὁ θεος* als *μονος ἀγεννητος και πρωτος παντων και του εἰναι τοις πασι παραιτιος*, en het *γεγενησθαι* der *οὐκ ἀγεννητα*, IV : 38,3. Terwijl hij ibid. in fine het woord overneemt (Sap. 6 : 19,20) *ἀφθαρσια δε ἐγγυς εἰναι ποιει θεου*, en even te voren definieert : *ὑποταγη δε θεου, ἀφθαρσια. και παραμονη ἀφθαρσιας, δοξα ἀγεννητος*. Om dan te vervolgen : *δια ταυτης της ταξεως .... ὁ γεννητος και πεπλασμενος ἀνθρωπος κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν του ἀγεννητου γινεται θεου*. M. a. w. er is slechts sprake van een trek van gelijkheid, waarbij Irenaeus zorgt het *αἰτιος εἰναι* van Gods kant en het *ὑποταγηναι* des menschen duidelijk uit te spreken. [2]). In de derde plaats weet Irenaeus, dat hetgeen door ontwikkeling worden kan wat een ander iets is, in wezen daaraan reeds gelijk moet zijn. Want IV : 9,2 zegt hij met het oog op Matth. 12 : 6: Plus autem et minus non in his dicitur, quae inter se communionem non habent et sunt contrariae naturae et pugnant adversum se; maar bij zulke zaken quae eiusdem sunt substantiae et communicant secum, solum autem multitudine et magnitudine differunt. Daarmee in verband wijst hij ten vierde op het onderscheid in wezen tusschen God en schepsel. IV : 11,2 : Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit, semper idem est; quod autem fit, et initium et medietatem et adiectionem et augmentum accipere debet. Et Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis; totus quum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum; homo autem profectum percipiens et augmentum ad Deum. Want evenals God semper idem est, zoo homo in Deo inventus semper proficiet ad Deum. Omdat God nimmer ophoudt

---

[1]) cf. IV : 11, 1 apto tempore incorruptelae hereditatem praestante ad perfectionem hominis. Plasmavit enim eum in augmentum et incrementum....

[2]) cf. ook de bijstelling bij God ibid. 1: *γνωτω, ὁτι τῳ μεν θεῳ, ἀει κατα τα αὐτα ὀντι, και ἀγεννητῳ ὑπαρχοντι, ὡς προς ἑαυτον, παντα δυνατα.*

Digitized by Google

den mensch wel te doen en hem te verrijken, en de mensch steeds weldaden van God ontvangt en door Hem verrijkt wordt. Exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis eius homo gratus ei, qui se fecit; et iterum exceptorium iusti iudicii eius homo ingratus et spernens plasmatorem en niet subiectus Verbo eius; cf. II: 29,2; V: 12,2: ἑτερον δε ἐστι το ποιηθεν του ποιησαντος. II: 13,3. Want de Vader van alle dingen multum distat ab his quae proveniant hominibus affectionibus et passionibus; et simplex et non compositus et similimembrius (annot. 10 sive ὁμοιωκωλος.... sive ὁμοιομερης. Cf. Dorner I p. 469) et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est; totus quum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas (νοησις? cf. annot. 12) et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus en geheel licht en geheel bron van alle goeden (cf. Nederl. Conf. art. 1). Maar daarbij moet niet vergeten worden, dat deze woorden van God gelden niet op gelijke wijze als zij van het schepsel waar zijn, ibid. 4: Sensus enim capax omnium bene et recte dicetur, sed non similis hominum sensui; et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos lumini. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis est omnium Pater hominum pusillitati; et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem. Hij is alzoo inenarrabilis, 28, 4. IV: 39, 2. Niet vanwege indigentia vormde Hij den mensch, sed ut haberet in quem colloraret sua beneficia. Want in quantum Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione. Waarom het ook des menschen heerlijkheid (gloria) is perseverare ac permanere in Dei servitute, IV: 14, 1. Want gloria kominis Deus, operationis vero Dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum, homo, III: 20, 2.

Dit geeft ons kennis van een andersoortig Godsbegrip dan dat der Valentinianen. Bij dezen ging het wezensonderscheid tusschen God en wereld te loor. Want door al maar afdalende emissies of emanaties ontstonden uit den Bythos of Propator de Aeonen, die zich met onze wereld konden verbinden of ook bezoedelen. Terwijl de Valentinianen, om nog onderscheid in wezen te kunnen stellen, geen anderen weg open hielden, dan de loochening, dat iets door den hoogsten God was voortgebracht en aan Hem zijn ontstaan en wezen dankte.

Rechtstreeksche gemeenschap tusschen beiden mocht niet be-

Digitized by Google

staan. Maar hiertegenover ontwikkelde Irenaeus uit en in overeenstemming met de Schrift het anders-zijn van Gods wezen. En daardoor gevoelde hij geenerlei behoefte, God ook maar van het geringste afgezonderd te houden. Fecit coelum et terram et *omnia* quae in eis sunt, II: 1, 1, ook waar zij varia et multa zijn en sibi invicem contraria; steeds bij het schepsel en dat bijstaande, en inzonderheid werkzaam met den mensch, propter quem et conditio fiebat, zoodat ook *ἡ της σαρκος ὑποστασις* niet vernietigd behoefde te worden, maar alleen elke actus carnalis, die niet uit Hem is, en er voorts slechts wijziging zou komen in de manier van bestaan, overeenkomstig hetgeen Hij reeds van den aanvang desbetreffend had vastgesteld. Want Hij heeft daardoor geen het minste nadeel, ongerief of iets dergelijks te vreezen. IV : 39, 2: non enim tu Deum facis, sed Deus te facit.

Hieruit vloeit vervolgens ten vijfde voort, dat de mensch nooit vere et proprie, aan God gelijk kan worden [1]) maar, hoe volledig ook ontwikkeld, steeds van Hem in wezen verschillen blijft. Waarom Irenaeus het worden van kind Gods, dat der geloovigen deel is, III: 6, 2, ook gedurig noemt het verkrijgen der *υἱοθεσια*, cf. III: 19, 1; 18, 7; IV: 1, 1; 8, 1 e. a., maar Jezus aanwijst als dengene, die dit tot stand brengt, ibid. Deze is *ὁ υἱος του θεου*, III: 12, 9, terwijl Irenaeus uit de profetische geschriften zal aantoonen .... *και αὐτον μονον εἰναι τον υἱον του θεου*, II: 32, 4.

Dit onderscheid in het kindschap der geloovigen krachtens adoptie en het Zoonschap van Jezus door generatie of secundum naturam, krijgt te meer beteekenis, waar Irenaeus opzettelijk blijken laat van een tweevoudig Zoonschap te weten. Filius... dupliciter intelligitur: alius quidem secundum naturam eo quod

---

[1]) Wel schrijft Irenaeus IV: 39, 2: quemadmodum igitur erit Deus, qui nondum factus est homo? Quomodo autem perfectus, nuper effectus? Quomodo autem immortalis, qui in natura mortali non obedivit factori? Oportet enim te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriae Dei. Doch de woorden zelve geven duidelijk aan, dat niet gedoeld wordt op een reëel der goddelijke natuur deelachtig worden. Cf. ibid 38, 4 boven, en III: 18, 1: incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut *quod perdideramus in Adam* secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.

Digitized by Google

natus sit filius, alius autem secundum id quod factus est, reputatur filius, licet sit differentia inter natum et factum, IV : 41, 2. Want wel spreekt hij op deze plaats niet over het verschil tusschen Jezus en de geloovigen inzake zoonschap of kindschap, maar desniettegenstaande ligt in zijne woorden eene gedachte, die ook daar hare beteekenis heeft. En in elk geval wordt openbaar, dat Irenaeus met bewustheid een tweeërlei zoonschap onderscheidde.

Dit brengt ten zesde noodwendig tot de gevolgtrekking, dat derhalve ook Jezus' menschelijke natuur creatuur bleef en immer blijft, nimmer veranderende of overgaande in Zijne goddelijke natuur; dat Hij in het bezit kwam van beide naturen, doch dat deze twee nimmer zich konden verbinden of vermengen tot een derde, noch de menschelijke eene „einheitliche" worden met de goddelijke natuur.

Al spreekt Irenaeus dit niet letterlijk en met zoovele woorden uit, het is de logische conclusie, die straks getrokken wordt en alle monophysitische gedachte veroordeelt. Zoodat de zuivere ontwikkeling in dezen niet geboden werd door Apollinaris noch door de Monophysieten.

Harnack oordeelt anders. Hij zegt I p. 507, dat de door Leo I „zum Siege gekommen" formule van „beiden Naturen, die in „ihrer Integrität verharren..... dem Gedanken des Irenäus im Grunde widerstreitet". En deze bewering schijnt hij te willen adstrueeren door een tusschen haakjes geplaatst citaat: filius dei *factus* filius hominis, waarbij hij factus spatieert. Daarop dus komt het aan [1]). Hiermee zou eene eenheid geleerd worden, die in de richting van het Monophysitisme wijst. Want zegt

---

[1]) cf. ook t. a. p. p. 511: „Wie dieser (t. w. Irenaeus) braucht er (t. w. Ter-„tullianus) den Ausdruk „homo deo mixtus", wie dieser übertragt er die „Prädicate des Menschen auf den Gottessohn; aber er geht weiter oder er „giebt vielmehr im Interesse formeller Klarheit der Aussprache des Geheim-„nisses eine Wendung, die da zeigt, dasz ihm die religiöse Bedeutung des „Satzes filius dei filius hominis *factus* nicht völlig aufgegangen ist". M. i., en zooals in verband met het voorafgaande ook uit het volgende, naar ik hoop, duidelijk zal worden, ligt het misverstand en de vergissing niet bij Tertullianus, maar is Harnacks opvatting van Irenaeus' uitdrukking onjuist.

Vgl. voorts nog ibid. p. 510 Anm. 2: „Er (scil. Irenaeus) sowohl wie Melito „haben in der Regel sich an das einfache „filius dei filius hominis factus" „gehalten".

Digitized by Google

Harnack t. a. p. p. 506, dat „die geschichtliche Bedeutung des „Irenäus in der Ausführung der Christologie" ligt, dan schrijft hij desbetreffend p. 507 verder, dat „die kirchliche Christologie, „soweit sie mit dem Gedanken der *Einheit* des Göttlichen und „Menschlichen in Jezus Christus Ernst macht und aus dem Werke „Christi als der Vergottung die Gottmenschheit folgert, heute „noch bei ihm steht" [1]).

---

[1]) Ook door anderen wordt beweerd, dat *ὁ λογος σαρξ ἐγενετο* eerst tot zijn recht komt, wanneer men aan een *worden* Gods denkt. Cf. b. v. Loofs H. B.E.[3] Bd. p. 258: „Ueberblicht man diese ganze auszerlutherische Entwickelung, so ist nicht zu leugnen, dasz sie den Gedanken der Menschwerdung *nicht* erreicht hat". Hiermee wordt niet bedoeld, dat ook deze ontwikkeling, als plaatsvindende in het door zonde verduisterde bewustzijn des menschen en zijn gedeeltelijk afgestompte denken, zeer merkbare sporen draagt van gebrek aan inzicht, doorzicht en vermogen om juist te formuleeren; dan ware dit volmondig te erkennen; maar dat er een principieel verkeerde ontwikkeling tot stand kwam. Want „das Calvinisticum (t. w. finitum non est capax infiniti) „läszt, wenn man scharf zusieht, die Menschwerdung" immer wieder „nur zu einer „Offenbarungsmanifestation" werden". Nu kwame het hier allereerst aan op scherpe definieering van begrippen, opdat er geweten wierde, wat onder „Menschwerdung" en wat onder „Offenbaringsmanifestation" te verstaan zij. En dit ware te meer onmisbaar, waar Loofs een „scharf Zusehen" noodig oordeelt. Maar Loofs ontslaat zich van die moeite en poogt met „Menschwerdung", zelfs met „der Menschwerdung" en met „Offenbarungsmanifestation" te manoevreeren als met bekende grootheden, terwijl het hem toch opgevallen moest zijn, dat, indien schier heel de orthodox-kerkelijke ontwikkeling (alt-griechische, abendländische, mittelalterliche, reformierte, ja zelfs veelzins de luthersche, volgens Loofs zelven) in haar opvatting van de *ἐνανθρωπησις* of incarnatio zich zóó had vergist, dit toch wel voornamelijk zou saamhangen met een onjuiste voorstelling van „Menschwerdung"

Eigenlijk had Loofs behooren te zeggen, dat genoemde ontwikkeling niet beantwoordde aan *zijne* opvatting van „die Menschwerdung", maar wel overeenkwam met wat *hij* onder „Offenbarungsmanifestation" verstaat. Dan ware het geschilpunt duidelijk aan het licht gekomen. Want de strijd loopt over den *inhoud* van het begrip „die Menschwerdung"

Desaangaande staat opvatting tegenover opvatting. En deze strijd hangt ten nauwste saam met eens ieders „Godsbegrip" en zijne gedachten over 's menschen wezen, of over den mensch in se.

Nu is wel zooveel te merken, dat naar Loofs' meening voor „die Menschwerding", om niet „Offenbarungsmanifestation" te wezen, vereischt wordt, dat er met de goddelijke natuur plaatsgrijpe een creatuurlijk en nader een menschelijk *worden*, eene verandering, opdat er aldus eene eenheid ontsta, die andersoortig is dan de eenheid door de orthodox-kerkelijke ontwikkeling geleerd.

Met opzet werd hier gesproken van een creatuurlijk en menschelijk worden,

Digitized by Google

Harnacks bedoeling kan niet zijn, dat Irenaeus bij Jezus slechts wist van eene eenheid. Want hij citeert t. a. p. p. 507 van dezen ook: Jesus Christus, vere homo, vere deus, met welke woorden dus niet alleen de door alle belijders van de „beide Naturen" geloovig aangenomen eenheid van den Christus uitgedrukt, maar tevens eene tweeheid geleerd wordt. Er kan dus

---

ter onderscheiding van een worden Gods. Er is toch ook een goddelijk worden, door de kerk beleden in haar confessie van God als actus purus, van γεννησις αἰωνιος en spiratio of processio Sp. Sancti. Alleen bedenke men, dat evenals het wezen Gods anders is dan dat des schepsels, zoo ook dit goddelijk worden in wezen verschilt van het worden zijner creatuur. Men doet daarom verkeerd als men stelt: God: schepsel = zijn: worden. Want daarin schuilen twee fouten, gezamenlijk voortspruitend uit het Eleatisch-Heraklitisch begrip van zijn en worden. Vooreerst toch wordt aan God geen worden, en ten tweede wordt van het schepsel geen zijn toegekend. De zaak is, dat er een tweeërlei zijn zoowel als een tweeërlei worden bestaat, het eene goddelijk, het andere creatuurlijk; een goddelijk zijn niet slechts, maar ook een goddelijk worden; en een creatuurlijk worden niet enkel, doch evenzeer een creatuurlijk zijn.

Bovengenoemde evenredigheid behoort dus geschreven te worden:

God: schepsel = goddel. zijn: creat. zijn = worden Gods: worden der creatuur. Degenen nu, die zich voor hunne opvatting van „Menschwerdung" beroepen op *worden*, *werden*, *factus*, moesten allereerst bedenken, dat Joh. 1 : 14*a* in het Grieksch geschreven werd, hetwelk ἐγενετο heeft, evenals ook Irenaeus voor factus γενομενος zal hebbcn gebruikt. En het begrip γενεσθαι is wel zoo los of ruim of rekbaar als factus etc. In zoover er voorts niettemin het begrip van γενεσις inzit, moest men ten tweede niet vergeten, dat het in Joh. 1 : 14*a* verbonden wordt met σαρξ, welk woord niet maar aanduiding is van de volledige menschelijke natuur, doch tevens van den ontredderden toestand dier natuur, en alzoo op hare straks voorbijgaande bestaanswijze doelt. Waardoor de vraag beantwoord moet worden, of het denkbeeid vau γενεσις slaat op de menschelijke natuur, en derhalve van den Logos geldt voorzoover Hij reeds met de menschelijke natuur zich bekleedde of daarmee bekleed gedacht wordt, dan wel, of het Hem betreft ook reeds ten aanzien van het aannemen alszoodanig.

Eerst wanneer men zoo de begrippen ontleedt en dan bevindt, dat ook nog zeker element van „worden" geldt van het zich eigen maken der menschelijke natuur door den Zone Gods, verkrijgt men recht uit „werden" „factus" enz. te redeneeren; hoewel ook dan nog weer gevraagd moet worden, hoedanig worden bedoeld is: een zoodanig worden waarbij *wel*, of een worden van dien aard dat er *niet* verandering plaats vindt.

Deze opmerkingen bedoelen slechts het ongeoorloofde van al zulk spelen met „Mensch*werdung*" factus e. d. g. te doen uitkomen, als men uit eene dergelijke zegswijs inzake het mysterie ὁ θεος φανερωθεις ἐν σαρκι redeneeren wil, maar nalaat, vooraf scherp op de begrippen in te gaan.

Digitized by Google

slechts verschil zijn over den *aard* der eenheid en het *karakter* der tweeheid. Desbetreffend nu alleen het enkele factus als afdoend argument bijtebrengen om Irenaeus tegen Tertullianus uit te spelen, en aan Irenaeus de voorstelling van een „Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jezus Christus" toe te dichten in den zin van eene „Gottmenschheit", is voor steekhoudend bewijs ongenoegzaam, en, gelet op het bovenaangevoerde omtrent het onderscheid tusschen het wezen Gods en dat des menschen, tegenover Irenaeus ongeoorloofd.

De leer „der beiden Naturen, die in ihrer Integrität verharren" stamt niet eerst van Tertullianus. Wat de terminologische uitdrukking betreft moge hierin eenige waarheid liggen, ofschoon LOOFS H.R.E.[3] art. Christologie, Kirchenlehre, Bd. 4 p. 31 schrijft: „Melito „hat.... als der erste nicht gnostische Theologe von dem wir „dies wissen, von zwei Naturen (Wesensarten) in Christo gesprochen; en p. 36: „Tertullian.... hat Melitos Formeln über„nommen"; dit punt hangt saam met de al of niet erkenning der echtheid van een op Melito's naam overgeleverd fragment; maar zakelijk komt zij reeds voor bij Ignatius, en nog duidelijker bij Irenaeus. Cf. ook LOOFS t. a. p. p. 36: „Melito hat von *δυο οὐσιαι* in Christo gesprochen. Die klein-asiatische Tradition bot ihm „dafür die *materielle* (ik cursiveer) Grundlage; die Formel hat „Melito nicht aus ihr". Irenaeus toch betoogt ten zevende nadrukkelijk, dat Jezus' vleesch aan het onze substantieel gelijk moest wezen, zou er voor ons verlossing zijn. V : 14, 3: Si (quis) alteram substantiam carnis domino affingit, iam non constabit illi reconciliationis sermo. Reconciliatur enim illud quod fuit aliquando in inimicitia. Dat hier slechts sprake is van „caro" zegt niet, dat 's menschelijk onstoffelijk deel is uitgesloten, cf. Dorner I p. 489 vv. Zijn redeneering werd straks door de Cappadociers in gelijksoortigen betoogtrant aangevoerd tegen Apollinaris om de volledigheid van Jezus' menschelijke natuur te handhaven, en bracht zoo geleidelijk tot het *ἀσυγχυτως τε και ἀτρεπτως, ἀχωριστως τε και ἀδιαιρετως* van Chalcedon. Deze ontwikkelingsgang is duidelijk merkbaar, wanneer men slechts de op deze zaak betrekking hebbende gedachten saamleest en zich niet zonder nader onderzoek met een enkel woord of eene enkele uitdrukking tevreden stelt [1]).

[1]) HARNACK I p. 509: „Diese Einheit hat Irenäus *adunitio* verbi dei ad plasma und „*commixtio* et *communio* dei et hominis benannt, ohne sie damit näher zu

Digitized by Google

Is dan alzoo de eenheidsgedachte in Irenaeus' werk het doel van Jezus' komst; en wilde Deze gemeenschap en eenheid tusschen God en den mensch tot stand brengen; terwijl hierbij niet gedacht kan worden aan eenige wezenlijke „Vergottung" des menschen, zoodat per consequentiam ook Jezus' menschelijke natuur niet tot eene „gottmenschliche" met Zijn goddelijke werd vereenigd; dan vloeit daaruit allereerst voort, dat Jezus vere et proprie, cf. III: 19, 2; IV : 6, 7; 33, 4 God moest wezen, om deze gemeenschap en eenheid te verwerkelijken. Cf. IV : 6, 4: *θεον εἰδεναι οὐδεις δυναται, μη οὐχι θεου δοξαζοντος, τουτεστιν, ἀνευ θεου μη γινωσκεσθαι τον θεον.* Vervolgens ook, dat Hij aan den Vader gelijk moest zijn, opdat Hij revelaret agnitionem Patris per suam manifestationem, cf. IV : 6, 3 en 5: omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens; et rursus Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium, quum ab omnibus videretur; cf. IV : 20, 1; II : 28, 4 en 5; 13, 3. Bavinck Dogm. II p. 253/254. „De eenheid van Vader, Zoon en Geest „wordt door Irenaeus zeer duidelijk uitgesproken, hun goddelijke „natuur wordt nadrukkelijk gehandhaafd, ze worden telkens samengenoemd". Cf. IV : 33, 7: *ἀνθρωπος ἐγενετο ὁ υἱος του θεου,* en III : 21,1: *ὁ θεος . . . ἀνθρωπος ἐγενετο.* Dorner I p. 470 spreekt dan ook van „den Logos ganz in das göttliche Wesen hereinnimmen", 't welk Irenaeus zou doen. Onwillekeurig bracht dit mee, dat hij minder scherp op het onderscheid tusschen de goddelijke personen inging, cf. Bavinck t.a.p. en Dorner ibid. p. 469—474, hoewel hij den Zoon ook manus en mensura Patris noemde.

„beschreiben; sie ist ihm eine vollkommene; denn er will *in der Regel* nicht „geschieden wissen, was der Mensch Jesus und was Gott das Wort gethan „hat". Op deze wijze maakt men zich de overwinning gemakkelijk. Want op de begrippen gaat men niet in; en men verzuimt tevens na te gaan of, en aan te wijzen dat bij eenig werk, door Jezus verricht, het onderscheid der naturen wel uitkomen *moest* of ook zelfs *kon*. Wanneer het gaat om of over de eenheid van subject, hoe zou dan geschikkelijk op de tweeheid der naturen kunnen worden gewezen? Of wanneer beide naturen bij eenige daad werkzaam waren, waarom *moest* dan haar onderscheidenheid opzettelijk uitgesproken worden?

En wanneer er dan eene plaats is, b. v. III : 19, 3, waar het onderscheid der naturen, indien het gehandhaafd bleef, uitgesproken *moest* worden, en door Irenaeus ook feitelijk en ondubbelzinnig aangegeven wordt, cf. later, dan schijnt deze *buiten den regel* te vallen.

Harnack schijnt niet te bedenken, dat wanneer Irenaeus de eenheid van subject bij Jezus handhaaft en in het licht stelt, hiermee door hem niet geloochend wordt, dat „die beiden Naturen in ihrer Integrität verharren".

Digitized by Google

Ten derde volgt, dat slechts Hij deze eenheid en gemeenschap kon realiseeren en deze kennis aanbrengen. IV : 6, 3: Neque enim Patrem cognoscere quis potest, nisi Verbo Dei, id est nisi Filio revelante.... omnia enim per Verbum manifestantur; gelijk Hij dat dan ook immer deed. II: 39, 9: Semper... coexistens Filius Patris olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et omnibus, quibus vult revelare Deus. IV: 6, 7: Omnia autem Filius administrans Patri, perfecit ab initio usque ad finem, en zonder Hem kan niemand God kennen. Want agnitio Patris Filius, agnitio autem Filii in Patre et per Filium revelata. Cf. 7, 4: Hem dient bij alles sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Sp. Sanctus, Verbum et Sapientia. 10, 1; 11, 1. Reeds per ipsam conditionem openbaart het Woord conditorem Deum et per mundum fabricatorem mundi Dominum, IV: 6, 6. Waarom Hij ten vierde dezelfde moest wezen als die de wereld schiep, t. a. p. 4, of door wien zij geschapen, geordend en versierd werd. II: 11, 1; IV: 20, 1 cf. 4. Dus moesten ook ten vijfde de Demiurg en de hoogste God één zijn, II: 1, 1. Verder volgde er ten zesde uit, dat Jezus, om deze eenheid te bewerken, waarlijk mensch moest wezen, d. w. z. zich met *onze* menschelijke natuur moest bekleeden. Ten zevende: was het vleesch ontvankelijk voor het verderf, dan moest het dit ook wezen voor de onverderfelijkheid, cf. IV: 18,5: *πως την σαρκα λεγουσιν εἰς φθοραν χωρειν, και μη μετεχειν της ζωης, την ἀπο του σωματος του κυριου και του αἵματος αὐτου τρεφομενην.* V: 12,3, cf. 1: *ὡς φθορας ἐπιδεκτικη ἡ σαρξ, οὕτως και ἀφθαρσιας. και ὡς θανατου, οὕτως και ζωης.* Het is immers ook geschapen door denzelfden éénen God.

Nu spreekt Irenaeus bij Jezus telkens van eene recapitulatio. Reeds in zijne lezing van het symbool heet het, dat Hij wederkomen zal *ἐπι το ἀνακεφαλαιωσασθαι τα παντα*, I: 10, 1. En dan voorts herhaaldelijk, b. v. III: 16, 6, omnia in semetipsum recapitulans. Maar het schijnt niet noodig, hier zijne gedachten desaangaande afzonderlijk na te gaan. In stee daarvan vragen we nu bizonder naar de beteekenis van het gevonden resultaat en naar andere bij Irenaeus te vinden gegevens voor deze studie.

Voorop gaat zijn duidelijk uitkomend begrip van de ongelijkheid in wezen van God en Schepsel, bestaande allereerst in qualitatief verschil, zoodat God voor geene verandering te vreezen heeft door verbinding of vereeniging met het schepsel. Zelf blijft Hij daarbij die en zooals Hij in en voor zich zelven is.

Digitized by Google

Het worden en de verandering valt slechts aan den kant van het schepsel.

Daarna volgt, dat de Zoon, die God openbaart, niet een lagere, ondergeschikte God is, maar met den Vader één in wezen en aan Hem gelijk. In den Zoon doet zich de eenige en hoogste God kennen, want zelf is de Zoon die God. Bij dit punt valt alzoo vooruitgang te constateeren in vergelijking met wat Justinus leerde. In Jezus hebben wij het met den eenigen God zelven te doen.

Irenaeus werkt dit ook nader uit. Want hij zegt maar niet, dat manifestatio Filii is agnitio Dei, doch dat zij is agnitio Patris, IV : 6, 3 en dat de Zoon is docens semetipsum et Patrem sicut est, ut alterum non recipiamus Patrem, nisi eum qui a Filio revelatus, t. a. p. en 5, dat de Vader se revelavit, doordat Hij Verbum suum visibile maakte, terwijl het Woord ostendebat Patrem et Filium quum videretur. Eene gedachte die overeenstemt met wat Jezus Joh. 14 : 9 zegt: *ὁ ἑωρακως ἐμε ἑωρακε τον πατερα*, gelijk Johannes 1 : 14 ook schrijft: *και ἐθεασαμεθα την δοξαν αὐτου, δοξαν ὡς μονογενους παρα πατρος*. Er ligt in, dat van den Zoon, bekleed met de menschelijke natuur, zelfs in den staat der vernedering, heerlijkheid niet slechts, noch enkel goddelijke heerlijkheid uitstraalde, maar eene zoodanige heerlijkheid, die ook de persoonsonderscheidingen binnen het goddelijk wezen deed aanschouwen. In verband daarmede worde er op gelet, dat Irenaeus t. a. p. 6 schrijft, dat het Woord per ipsam conditionem revelat *conditorem* Deum en per mundum *fabricatorem mundi Dominum* en per plasma *den artifex* die gevormd heeft, en door den Zoon *eum Patrem* qui generavit Filium en een weinig verder, dat allen (bedoeld zijn Israelieten) viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius cf. ook IV : 20, 5.

Hieraan sluit zich Irenaeus' zeggen aan, dat het schepsel God niet kennen kan, tenzij Deze zich te kennen geve, IV : 20, 5: Homo etenim a se non videt Deum. Hij echter volens videtur hominibus quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. *ὁ ἀχωρητος και ἀκαταληπτος και ἀορατος ὁρωμενον ἑαυτον και καταλαμβανομενον και χωρουμενον τοις πιστοις παρεσχεν*, wat geschiedt *ἱνα ζωοποιησῃ τους χωρουντας και βλεποντας αὐτον δια πιστεως .... ἡ ἀγαθοτης αὐτου ἀνεξηγητος δι' ἡς βλεπομενος ....* Niet kennen kan alverder, dan inzoover Hij zich openbaart: *το μεγεθος αὐτου*

Digitized by Google

ἀνεξιχνιαστον, t. a. p., cf. ibid 4: secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his qui ab eo facti sunt (nemo enim investigavit altitudinem eius....) secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum per quem constituit omnia. Dit wil niet zeggen, dat wij van God niets anders kunnen kennen dan Zijne liefde, alsof deze eenigszins eene tegenstelling vormde met Zijne andere deugden, zooals Dorner schijnt te meenen als hij I p. 466 schrijft: „Gottes (quantitative) Grösze ist unmeszbar; „wir sind aber an seine Liebe gewiesen: sie ist offenbar ge„worden, und sie ist das Höchste, Innerste der Gotteserkenntnisz". Want gelijk boven werd betoogd, stelt Irenaeus, in onderscheiding met wat de Valentinianen feitelijk leerden, allereerst een qualitatief onderscheid tusschen God en mensch, een anders-zijn in wezen, en niet enkel of voornamelijk verschil van quantiteit, cf. ook Dorner I p. 468. Voorts spreekt hij in 't vervolg niet over een kennen van Gods liefde alleen, doch zegt algemeen, dat God hominibus videtur, en dat *ὁ ἀχωρητος* en *'ακαταληπτος* en Onzichtbare Zichzelven zichtbaar en *καταλαμβανομενον και χωρουμενον* maakte.

Maar de bedoeling schijnt te wezen, dat God niet anders gekend kan worden, dan tenzij Hij zich uit liefde tot de menschen, secundum dilectionem et humanitatem, kenbaar maakt, cf. IV : 20, 5 volens videtur; dat deze openbaring of dit zich te kennen geven niet kan worden verstaan en gekend, tenzij en voorzoover de liefde tot God des kenners hart vervult; cf. IV : 20, 1: Secundum autem dilectionem eius (haec est enim, quae nos per Verbum eius perducit ad Deum) obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus; en dat deze kennis nimmer wezen kan eene aan het goddelijk wezen, of beter aan Gods eigen kennen van Zichzelven adaequate kennis; cf. IV : 4, 2: Et bene, qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris, Filius, quoniam et capit eum. Waaraan voorafgaat: *ἁπαντα μετρῳ και ταξει ὁ θεος ποιει, και οὐδεν ἀμετρον παρ' αὐτῳ, ὁτι μηδεν ἀναριθμητον.* Cf. IV : 20, 1: Secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Deum.

Daarom kan ten derde de mensch God ook niet kennen, dan voorzoover Hij zich bij die openbaring accommodeert aan 's menschen bestaanswijs. Dit spreekt Irenaeus uit IV : 38, 1: Onze Heere kwam in de laatste tijden, *ἀνακεφαλαιωσαμενος εἰς αὐτον τα παντα,*

Digitized by Google

tot ons *οὐχ ὡς αὐτος ἠδυνατο*, maar zooals wij *αὐτον ἰδειν ἠδυναμεθα*. Want Hij kon wel *ἐν τῃ ἀφθαρτῳ αὐτου δοξῃ* tot ons komen, doch wij *οὐδεπωποτε το μεγεθος της δοξης αὐτου βασταζειν ἠδυναμεθα*. En daarom *ὡς νηπιοις ὁ ἀρτος ὁ τελειος του πατρος γαλα ἡμιν ἑαυτον παρεσχεν*, hetwelk was *ἡ κατ' ἀνθρωπον αὐτου παρουσια*, opdat wij *ὡς ὑπο μασθου της σαρκος αὐτου τραφεντες* en *δια της τοιαυτης γαλακτουργιας* gewend *τρωγειν και πινειν τον λογον του θεου*, het brood der onsterfelijkheid, *ὁπερ ἐστι το πνευμα του πατρος*, in onszelven *κατασχειν δυνηθωμεν*.

Zooals hieruit blijkt, handelt Irenaeus over deze zaak in verband met de gesteldheid van Jezus' menschelijke natuur, d. w. z. dat hij zich den Zone Gods hierbij reeds met de menschelijke natuur bekleed denkt, zoodat dit zich voegen naar onze zwakheid voorgesteld wordt als betrekking te hebben op den veranderbaren toestand dier natuur. Dit komt nog duidelijker uit, als hij t. a. p. 2 voortgaat, dat God bij den aanvang wel *το τελειον* aan den mensch vermocht te geven, *ἐκεινος δε ἀρτι γεγονως, ἀδυνατος ἡν λαβειν αὐτο, ἡ και λαβων χωρησαι, ἡ και χωρησας κατασχειν*. En daarom *συνενηπιαζεν ὁ υἱος του θεου*, ofschoon Hij *τελειος* was, met den mensch, *οὐ δι' ἑαυτον* maar *δια το του ἀνθρωπου νηπιον*, op eene wijze *χωρουμενος* als de mensch *αὐτον χωρειν ἠδυνατο*. Want *το ἀδυνατον και ἐνδεες* geldt niet van God, maar *περι τον νεωστι γεγονοτα ἀνθρωπον*, omdat deze niet *ἀγεννητος* was.

Dit leidt tot de vraag, of Jezus dan straks (wanneer de mensch op de hoogte gebracht zal zijn, dat hij, *ἐθισθεις* het woord Gods te eten en te drinken, *τον της ἀθανασιας ἀρτον*, hetwelk de Geest des Vaders is. *ἐν ἑαυτῳ κατασχειν δυνηθῃ*, cf. op deze blz. boven) zich openbaren zal, zooals Hij het vermogen heeft, in zijne onvergankelijke heerlijkheid, om de grootheid (*μεγεθος*) dier heerlijkheid te doen zien; en of de mensch, om deze te kunnen verdragen, dan niet wezenlijk „vergoddelijkt" of in eigenlijken zin der goddelijke natuur deelachtig moet wezen? Deze vraag klemt te meer door hetgeen tevoren aan uitdrukkingen werd geciteerd, die de gedachte van eene feitelijke „Vergottung" der menschelijke natuur zouden kunnen wekken, en door zegswijzen als deze, dat homines .... videbunt Deum ut vivant per visionem immortales facti et pertingentes usque in Deum, IV : 20, 6 en dat God, eertijds per spiritum prophetiae gezien, en adoptive per Filium, in het koninkrijk der hemelen videbitur paternaliter: Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam

Digitized by Google

donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum, IV : 20, 5.

Ten antwoord kan er op gewezen worden, dat blijkens deze aanhalingen zelve het pertingere in of proficere ad Deum door Irenaeus bedoeld wordt in dezen zin, dat de geloovige de *ἀθανασια, ζωη αἰωνιος, ἀφθαρσια* verkrijgt. Daardoor komt hij Gode nabij (*ἐγγυς θεου*), wordt hij deus en factori Deo similis; cf. IV : 38, 3: De mensch moest eerst geboren worden, daarna in groei toenemen, vervolgens den volwassen leeftijd bereiken, en *ἀνδρωθεις πληθυνθηναι*, voorts *ἐνισχυσαι*, al verder *δοξασθηναι*, en eindelijk *ἰδειν τον ἑαυτου δεσποτην*. Want *θεος ὁ μελλων ὁρασθαι*. En *ὁρασις θεου περιποιητικη ἀφθαρσιας, ἀφθαρσια δε ἐγγυς εἰναι ποιει θεου*. Geene andere „Vergottung" wordt geleerd. *Πρωτευει μεν ἐν πασιν ὁ θεος*, die ook alleen *ἀγεννητος* en *πρωτος παντων* is en *του εἰναι τοις πασι παραιτιος*. Maar al het overige *ἐν ὑποταγῃ μενει του θεου*. En *ὑποταγη θεου, ἀφθαρσια*. Terwijl *παραμονη ἀφθαρσιας, δοξα ἀγεννητος. δια ταυτης .... της ταξεως και των τοιουτων ρυθμων και της τοιαυτης ἀγωγης, ὁ γεννητος και πεπλασμενος ἀνθρωπος κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν του ἀγεννητου γινεται θεου*. De Vader bepaalt en beveelt (*εὐδοκουντος και κελευοντος*), terwijl de Zoon bewerkt en tot stand brengt, en de Geest voedt en wasdom geeft, *του δε ἀνθρωπου ἠρεμα προκοπτοντος και προς τελειον ἀνερχομενου*, d. w. z. *πλησιον του ἀγεννητου γινομενου*. Want *τελειος ὁ ἀγεννητος*, en dat is God.

Alzoo blijft God in Zijn God-zijn ten volle gehandhaafd, en wordt het onderscheid in wezen tusschen Hem en alle schepsel op geenerlei wijs geloochend. Hij blijft als *αἰτιος* van al wat buiten Hem bestaat, erkend; Hij geeft en voert heerschappij. En evenals al het overige schepsel, blijft de mensch tot in eeuwigheid het ontvangende, dus afhankelijke, dus beperkte en onderworpen wezen.

Slechts valt Irenaeus' terminologie te wraken, wanneer hij spreekt van een *πλησιον του ἀγεννητου γενεσθαι* e. d. g. Omdat ook te dezen aanzien geldt: plus autem et minus non in his dicitur quae inter se communionem non habent.... IV : 9, 2, cf. II : 13, 3 en 4; III : 8, 3: Altera autem sunt quae constituta sunt ab eo qui constituit, et quae facta sunt ab eo qui fecit. Want Hij is infectus, zonder begin en zonder einde en nullius indigens, ipse sibi sufficiens, en daarbij reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; maar wat door Hem gemaakt is, initium sumsit; en wat begonnen is te bestaan, kan ook weer vergaan, is ondergeschikt (subiectum), en indiget eius qui se fecit. Necesse est omnimodo ut *differens vocabulum*

Digitized by Google

habeant apud eos etiam, qui vel modicum sensum in discernendo talia habent; zoodat wel Hij, die alles gemaakt heeft, cum Verbo suo iuste dicatur Deus et Dominus solus, maar quae facta sunt *non iam eiusdem vocabuli participabilia esse* neque iuste id vocabulum sumere debere, quod estcreatoris. Wijl het hierbij aankomt op den klank van een woord niet zoozeer, als wel allereerst op het in zulk een woord liggende begrip. En spreekt men nu van πλησιον του θεου, θειοτερον, divinius e. d. g., dan verliest men ongemerkt uit het oog, dat bij ongelijksoortigheid geene vergelijking mogelijk is, en daarom ook geene vergelijkende trap mag worden gebruikt. Cf. ook Bavinck Dogm. II p. 20.

Doet men dit toch, dan is het gevolg zoo licht, dat God, wel niet in Zichzelven, maar in de voorstelling der menschen, naar beneden wordt getrokken. Want wij kunnen niet in de categorieën van God, d. w. z. niet op precies gelijke wijze als God, denken, maar zijn aan onze menschelijke denkvormen gebonden, en gaan alzoo, bij verflauwing van het besef der scherpe onderscheiding tusschen God en schepsel, lichtelijk ons God voorstellen als op soortgelijke wijze te bestaan als de mensch, van hem verschillende alleen in quantitatieve meerderheid. Cf. II: 28, 4: Sed et ipsius Dei et Ennoeae eius et Verbi et Vitae et Christi nativitates et prolationes annuntiare vultis; et has non aliunde accipientes, sed ex affectione hominum; et non intelligitis, quia in homine quidem, qui est compositum animal, capit huiusmodi dicere (annot. 12: Graeca phrasis: ἐνδεχεται τοιαυτα λεγειν), sicut praediximus, sensum hominis et ennoeam hominis; .... Deus autem quum sit totus mens .... non iam huiusmodi affectus et divisiones decenter erga eum subsequentur.

Daarom is ook Irenaeus' formuleering V praef., dat het Woord Gods factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse, hoewel op zichzelf niet onjuist en in goeden zin te verstaan, minder aanbevelens- en alzoo minder goedkeurenswaard, wijl het als vanzelf misverstand doet ontstaan. Alsof n. m. l. de Zone Gods zich naar zijne goddelijke natuur conformeerde aan ons, om daarna ons, d. w. z. onze creatuurlijke, menschelijke natuur, te veranderen in Zijne wederom God geworden goddelijke natuur. Welk proces van natuurovergang dan zijn culminatiepunt bereiken zou in Jezus zelven, doordat beide naturen bij Hem een „einheitliche, gottmenschliche" kwamen te vormen.

Digitized by Google

Naar de scherp door Irenaeus gestelde onderscheiding tusschen God en niet-God is zulk eene voorstelling echter uitgesloten. Tevens door hetgeen telkens bij hem uitkomt, dat hij aan de onsterfelijkheid, onvergankelijkheid en het eeuwige leven denkt, wanneer hij van esse quod est ipse e. d. g. spreekt, zoodat hij zijne uiteenzetting in IV : 38 zoowel bij 3 als bij 4 laat uitloopen op de schriftuurlijke zegswijs: κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν του θεου. Cf. III 18, 1.

Maar het is bovendien goed, nog opzettelijk er op te wijzen, dat Irenaeus van Jezus duidelijk een tweeheid formuleert, aan welke door Zijne „Einheit" niet te kort wordt gedaan. III: 16, 6 schrijft hij: één God en Vader is er derhalve, en één Christus Jezus, onze Heere, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans. Nu behoort tot dat alles ook de mensch, plasmatio Dei; et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans. Irenaeus bedoelt niet, dat de Zone Gods de hier telkens eerst gestelde hoedanigheden zou hebben afgelegd. Zoo iets toch ware, naar de door hem gegeven omschrijving voor Gods wezen, onmogelijk. En bovendien brengt het vervolg van dit citaat genoegzame opheldering: uti sicut in supercaelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore. Want daarbij is de redeneering deze, dat de Zone Gods om den principatus in de zichtbare en stoffelijke wereld te bekomen, aan deze gelijk worden moest, evenals Hij in de geestelijke, onzichtbare wereld vorst was vanwege Zijne verwantschap daaraan [1]). Zoodat Hij dus volgens dezen gedachtengang opgehouden hadde princeps in de super-

[1]) cf. IV : 20, 2: In omnibus, cf. Matth. 11 : 27, nihil substractum est; et propter hoc idem est iudex viventium et mortuorum .... Verbum caro factum est, ut quemadmodum in caelis principatum habuit Verbum Dei, sic et in terra haberet principatum, quoniam homo iustus, I Petr. 2 : 22; principatum autem habeat eorum quae sunt sub terra, ipse primogenitus mortuorum factus: et ut viderent omnia .... suum regem; et ut in carne Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine. Cf. ook III : 16, 3.

Digitized by Google

caelestia etc. te wezen, indien Hij niet bij het visibilis etc. worden, tevens invisibilis etc. gebleven ware; wat Irenaeus blijkbaar niet zeggen wilde. En derhalve is de bedoeling, dat invisibilis *et* of *etiam* visibilis werd etc. Wat nu is dit anders dan, wel niet letterlijk naar de formuleering, maar toch zakelijk naar den inhoud, de leer der „beiden Naturen, die in ihrer Integrität „verharren"? Filium hominis fieri oportebat filium Dei t, a. p. 7; 18, 3, vere passus; 18, 6: *ἡνωσεν .... τον ἀνθρωπον τῳ θεῳ* 18, 7. Blijkens den accusatief met den datief wordt niet gedoeld op eene vermenging, maar gedacht aan een samenhechten, zoodat beide vereenigde deelen geene innerlijke verandering ondergaan. Jezus behield de cognatio aan God en aan den mensch, want als *μεσιτης* moest Hij *δια της ἰδιας προς ἑκατερους οἰκειοτητος τους ἀμφοτερους ἀναγαγειν*, niet tot eene eenheid van natuur of wezen, maar *εἰς φιλιαν και ὁμονοιαν*. Voor geen misverstand vatbaar inzake het onvermengd naast elkaar voortbestaan der beide naturen van den Zone Gods is, wat Irenaeus ibid. 19, 3 schrijft: *ὡσπερ γαρ ἠν ἀνθρωπος ἱνα πειρασθῃ, οὑτως και Λογος ἱνα δοξασθῃ. ἡσυχαζοντος μεν Λογου ἐν τῳ πειραζεσθαι .... και σταυρουσθαι και ἀποθνησκειν, συγγινομενου δε τῳ ἀνθρωπῳ ἐν τῳ νικαν και ὑπομενειν και χρηστευεσθαι και ἀνιστασθαι και ἀναλαμβανεσθαι.* [1]).

Wanneer Irenaeus dus zegt, dat de Zone Gods, onze Heere,

---

[1]) Deze plaats is voor dit punt van niet gering belang. En het zou niet aangaan, haar te veronachtzamen, als viel zij „buiten den regel". Dan moest men eerst aantoonen, zijn „regel" goed gesteld te hebben. Bepaald door te bewijzen, dat Irenaeus het onderscheid der beide naturen verwaarloosde op plaatsen, waar hij dit onderscheid had moeten laten uitkomen, indien hij het erkende. Want dat hij sterk drukt op de identiteit van subject bij Jezus, zegt voor de nadere verhouding der naturen nog niets.

Nu spreekt Irenaeus III: 19, 3 over die verhouding. Bij het opmaken van den regel moet dus ook met deze plaats gerekend worden. En zelfs behoort zij het meeste gewicht in de schaal te leggen reeds vanwege het verband, waarin zij voorkomt. Want III: 18, 1 had Irenaeus gezegd, dat het Woord, hetwelk bij God was en door hetwelk alle dingen gemaakt zijn en dat semper aderat generi humano, in de laatste tijden vereenigd was met Zijn formeersel (unitus suo plasmati) en passibilis homo was geworden. Dit geschiedde 2, omdat de ongehoorzaam geworden mensch geen herstel noch behoudenis aanbrengen kon, welke beide door Christus werden verwerkelijkt. Nu was 3 Christus dezelfde als Jezus. Daarom ook 4 dezelfde als die leed. Zoodat Christus zelf (ipse) in waarheid (vere) leed 5. Want Hij was mensch, staande tegenover Adam, en ons de „aanneming tot kinderen Gods" verwervende en schenkende 6 en 7. Hiervoor moest Hij meer wezen dan mensch,

Digitized by Google

exsistens Verbum Patris, quoniam ex Maria.... habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis, t. a. p., dan wil dit zeggen, dat Hij *ook* werd Zoon des menschen; niet door eenige verandering in Zichzelven, maar door de menschelijke natuur er bij aan te nemen of tot zijn eigene te maken (*ἰδιοποιειν*), zooals Athanasius later zich uitdrukt. Cf. IV: 33, 11: *την ἑνωσιν του Λογου του θεου προς το πλασμα ἀυτου*, en ibid. 9, 3: secundum id quod Verbum Dei homo erat.... secundum autem quod Deus erat; IV: 20, 7; V: 1, 1 en 2: *εἰ δε μη ὢν ἀνθρωπος, ἐφαινετο ἀνθρωπος, οὔτε ὃ ἦν ἐπ' ἀληθειας, ἐμεινε, πνευμα θεου, ἐπει ἀορατον το πνευμα*. Dan ware er geenerlei waarheid in Hem, *οὐ γαρ ἦν ἐκεινα ἅπερ ἐφαινετο*; 18,3; vere homo et..... vere Deus, IV: 6, 7.

En spreekt Irenaeus IV: 20, 4 ervan, dat per eius secundum carnem adventum eene communio tot stand kwam, zelfs eene commixtio Dei et hominis, dan zijn zulke woorden opzichzelf niet voldoende om bij hem tot een monophysitischen gedachtengang te besluiten.

Behalve om de boven aangevoerde andere elementen, is zulks reeds daarom te minder geoorloofd, dat Irenaeus een paar regels tevoren formuleert: finem principio, id est hominem Deo *coniungere*; cf. III: 4, 2 adunans.

Omdat Irenaeus alzoo krachtens Zijn Godsbegrip tegen alle vermenging van Schepper en schepsel gewaarborgd was, voelde hij geene behoefte om God zoo angstwekkend van de schepping afgezonderd te houden, maar, juist andersom dan de Valentinianen, veeleer te sterker behoefte, tusschen beiden eene aanraking en verbinding aantewijzen, die haar grondslag heeft in de daad der schepping, heel den tijd omvat, ook het geringste insluit, en naar de geaardheid der schepselen en het onderscheid der tijden verschilt in wijze.

---

n. m. l. ook waarlijk God. Derhalve *ἥνωσεν ἀνθρωπον τῳ θεῳ*. Waarachtig mensch moest Hij zijn, opdat de overwinning op den *ἀντιπαλος* rechtmatig ware, waarachtig God, opdat de behoudenis vast zij (*βεβαιως*); *και εἰ μη συνηνωθη ὁ ἀνθρωπος τῳ θεῳ*, verkreeg hij geen deel aan de *ἀφθαρσια*. Dies brengt hij beiden, God en mensch, door *ἡ ἰδια προς ἑκατερους οἰκειοτης* tot *φιλια και ὁμονοια*, en doet ons de adoptie verkrijgen 7. Dus is Hij niet enkel mensch 19, 1, maar heeft ook een hoogere generatie 2. En daarop volgt dan 3, waarin het wel gaat over Jezus' God-zijn, maar tevens de verhouding van beide Zijne naturen onderling wordt aangewezen.

Digitized by Google

Unus igitur Deus qui Verbo et sapientia fecit et aptavit omnia, IV : 20, 4; omnibus ut sint, hoc ipsum praestans, III : 8, 3, welke indigent eius qui se fecit, ibid. Bizonderlijk is er verband tusschen het Woord en de schepping; in hoc mundo exsistens et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt et in universa conditione infixus, quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia, V : 18, 3. Steeds was de Logos bij de menschheid tegenwoordig, III : 18, 1, om haar bij te staan variis dispositionibus, IV : 28, 2, et multa operans et salvans ab initio eos qui salvantur, ibid. Nauwer nog werd deze gemeenschap, toen er eene unitio tot stand kwam in de volheid des tijds, V : 18, 3; III : 16, 6; carni unitus, IV : 34, 4; III : 18, 7; IV : 33, 11, en het Woord filius hominis, homo en caro factus est.

Blijkens de uitdrukkingen is deze laatste vereeniging van de vorige verbindingen of aanrakingen onderscheiden. Maar toch is zij daarmee ook van zoodanig karakter, dat uit de laatste tot de eerste met een „deswege" kan geconcludeerd worden. Want in V : 18, 3 laat Irenaeus op bovenaangehaalde woorden volgen: et propter hoc in sua invisibiliter (annot. 1: uti editores observant, legendum est visibiliter pro invisibiliter) venit et caro factum est et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapituletur; cf. III : 16, 6: nescientes quoniam huius Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati ....; cf. ook 18, 1; en IV : 33, 7: *τον κυριον ἡμων, δι' οὑ τα παντα, και τας οἰκονομιας* (vgl 28. 2: semper adsistens humano generi variis quidem dispositionibus) *αὐτου, δι' ὡν ἀνθρωπος ἐγενετο ὁ υἱος του θεου.* IV: 20, 7: want indien quae est per conditionem ostensio Dei, het leven geeft omnibus in terra viventibus, veel te meer ea quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum. Want naar Irenaeus' Godsbegrip had God van dit alles geene verrijking te wachten zeer zeker, omdat de wereld niet geschikt was in eenige goddelijke behoefte, gesteld Hij mocht die kunnen hebben, te voorzien; doch nullius indigens ipse .... est.... sibi sufficiens, III : 8, 3; maar uit diezelfde oorzaak ook geene verarming te duchten, wijl simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis, II : 13, 3; cf. IV: 38,1. Mocht de schepping, bepaald die van den mensch, plaatsvinden propter munificentiam Dei, IV : 14, 2, zoodat *ἐν τῳ τα μηδεπω ὀντα ἑκουσιως κτιζειν τε και ποιειν περι τον θεον δεικνυται* niet alleen zijne *δυναμις* maar ook Zijne *ἀγαθοτης*, IV 38,3,

Digitized by Google

en geschiedde Christi adventus propter salutem hominum, IV : 33, 1, dan zegt zoodanige woordenkeus en voorstelling, dat er geene sprake is van gebrek aan des munificators kant, en dat aan eene vermindering zijner schatten niet gedacht wordt. Deze gedachte is te meer onmogelijk, wanneer men leeft uit het denkbeeld: facere proprium est benignitatis Dei, IV : 39, 2. Wel treedt deze uitdrukking hier in een bepaald licht door de tegenstelling die volgt: fieri autem proprium est hominis naturae, maar de gedachte van eene uit zichzelf steeds werkende kracht, wordt aldus te sterker uitgesproken; gelijk Irenaeus elders van God ook spreekt als totus fons omnium bonorum, II : 13, 3 e. a. Cf. „eene zeer overvloedige fontein", Nederl. Geloofsbel art. 1.

Wanneer men zulk eene voorstelling heeft, ligt het denkbeeld, dat de weldoener door het schenken zijner gaven uitgeput zoude raken, en dat de beweldadigde ontledigend en belemmerend op den gever konde terugwerken, buiten den kring der gedachten.

Zoo wordt langs dezen weg bevestigd, wat wij reeds vroeger vonden, dat Irenaeus bij Jezus van gemis aan heerlijkheid spreekt als Middelaar, als Deus incarnatus, als reeds bekleed gedacht met de menschelijke natuur. Cf. IV : 38, 2 vv., vgl. II : 22, 4, III : 17, 4; 16 : 6 cf. V : 31, 2. Welke voorstelling ook nog daarin haar bewijs vindt, dat Irenaeus niet leert, dat de Zone Gods eenmaal de menschelijke natuur wederom zal afleggen. Eene enkele uitdrukking zou zulk eene gedachte kunnen doen opkomen. Want als hij IV : 20, 5 zegt, dat God in het koninkrijk der hemelen paternaliter gezien zal worden, doordat de Geest hominem in Filio Dei voorbereidt, Filio autem *adducente* ad Patrem, terwijl de Vader de onverderfelijkheid geeft in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum, dan konde men aldus redeneeren: indien de Zoon tot den Vader heenleidt, is Zijn arbeid volbracht, wanneer de mensch bij God gekomen is. Daarmee zou de vereeniging des menschen met God tot stand gebracht, en het zien van God verkregen zijn, zoodat eo ipso de bewerker dezer verbinding zijne beteekenis hadde verloren.

Maar Jezus heeft als Middelaar bij Irenaeus rijker beteekenis dan van iemand, die alleen wederzijdsche vredelievendheid van gezindheid bewerkt, en den mensch om zoo te zeggen bij God introduceert. Harnack spreekt met betrekking tot deze zaak van „reale Erlösung", en Loofs neemt den term „physische Er-

Digitized by Google

lösungslehre" over, H. B. E.[3] Bd. 4 p. 39. Beiden verstaan er onder eene omzetting of verandering der menschelijke natuur uit den toestand van sterfelijkheid en vergankelijkheid in dien van onverderfelijkheid en eeuwig leven [1]). Desnoods liet ook dit zich nog denken als een eenmaal tot stand gebrachte daad, welke daarna onveranderlijk een feit bleef, zonder dat de bewerker er voortdurend de hand aan moest houden. Doch zoo onsamenhangend was het verband tusschen Jezus en de geloovigen bij Irenaeus niet. Hij had behoefte aan, en zocht dus naar eene organische eenheid. Dies merkte hij, dat de Schrift Adam voorstelt niet maar als een mensch gelijk anderen, doch als dengene uit wien heel de menschheid als eene eenheid is voortgesproten, en dat zij tegenover dezen Christus wederom teekent als het hoofd, uit wien de nieuwe menschheid als organische eenheid geboren wordt. Cf. III : 16, 6 : apponens semetipsum caput ecclesiae. Wel wordt hier blijkens principatus gedacht aan de positie van een gezaghebber. Maar in deze paragraaf betoogt Irenaeus, dat Jezus, om deze te kunnen innemen, aan de wereld, waarover Hij Zijn gezag uitoefenen zou, eerst in natuur verwant worden moest: hominem... in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus .... uti sicut in supercaelestibus .... princeps erat Verbum Dei, sic et in visibilibus .... principatum habeat. Zoodat het hoofd-zijn der gemeente tot onderstelling heeft, dat Jezus organisch aan haar verbonden is. Cf. voorts voor Adam III : 23, 2 en 1; 32, 4; V : 34, 2; voor Adam en Christus ibid. en V : 2, 1: Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem hominem illum ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans; III : 18, 1; V : 12, 3; III : 21, 10; 22, 3: Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam, quoniam futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem in semetipsum fabricator omnium Verbum praeformaverat; V : 16, 3 e. a.

Jezus moest om ons van nut te zijn, worden quod nos eramus, en derhalve de substantie onzer natuur aannemen, suum plasma in semetipsum recapitulans, III : 22, 1 en 2; V : 14, 1 vv; cf ibid.

---

[1]) Loofs t. a. p. „Die Menschheit — das ist der Kern dieser physischen Er- „lösungslehre — hat durch den Sündenfall verloren wozu sie vordem die „Anwartschaft hatte, die ἀφθαρσία. Christus hat die in Adam abgebrochene „Entwichelung wieder aufgenommen und zunächst in seiner Person zum „Abschlusz gebracht, um dann der gläubigen Menschheit mitzuteilen, was „seiner Menschheit zu Teil geworden war."

Digitized by Google

2: quod fuit qui perierat homo, hoc salutare factum est Verbum; per semetipsum eam, quae esset ad eum communionem et exquisitionem salutis eius efficiens...; V praef. Er was dus eene natuurlijke verwantschap en identiteit van natuur (*ὑποστασις σαρκος*) tusschen Christus en de Zijnen noodig. Opdat de verleider op rechtmatige wijze wierde overwonnen, zeer zeker; III: 18, 7: *εἰ γαρ μη ἀνθρωπος ἐνικησε τον ἀντιπαλον του ἀνθρωπου, οὐκ ἀν δικαιως ἐνικηθη ὁ ἐχθρος*. Cf. ook Hagenb. § 68,4. Maar daarom niet alleen. Doch voornamelijk, opdat de mensch deel aan de *ἀφθαρσια* verkrege, ibid.; en wel door *ἑνωσις* aan God, of doordat God zich vereenigde *προς το πλασμα αὐτου*, ibid. en IV: 33, 1, en wij adunati werden incorruptelae et immortalilati, III: 19, 1, waarvoor deze eerst moesten worden quod et nos, ten einde het verderfelijke en sterfelijke wierde verslonden, en wij filiorum adoptionem perciperemus, t. a. p.

Hiermee nu wordt de gedachte aangegeven, dat Jezus ook is de verbindingsschakel, die niet kan worden gemist, de geleiding a. h. w., door welke deze gaven steeds van God der menschheid toevloeien. Cf. III: 4, 2: Die vanwege Zijne zeer uitnemende liefde jegens Zijne figmentum, eam quae esset ex virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, en geleden heeft onder Pontius Pilatus, opstond en in claritate receptus, in gloria venturus Salvator; cf. V: 18, 2; 16, 2. Steun vindt deze voorstelling in de idee der *ἀνακεφαλαιωσις*, die blijkens de boven gegeven citaten bepaald ook op eene *organische* eenheid wijst, zoodat er leden zijn, en derhalve onderscheid in beteekenis dier leden bestaat, cf. V: 21, 1. En Christus is dan het hoofd. Kan nu in een normaal ontwikkeld, of althans volledig organisme geen enkel lid gemist worden, het minst van alle zou dit nog met het hoofd het geval zijn. En alzoo brengt de gedachte van eene recapitulatie door Christus; en daarmee die van de nieuwe menschheid, als antitype der eerste en oude, als een lichaam of organisch geheel; noodwendig tot de voorstelling, dat de Zone Gods zijne menschelijke natuur eeuwiglijk bezitten zal.

Met dit punt hangt eindelijk ook nog samen, dat Irenaeus in zijne lezing van het symbool deze woorden geeft: *την ἐκ των οὐρανων ἐν τῃ δοξῃ του Πατρος παρουσιαν αὐτου ἐπι το ἀνακεφαλαιωσασθαι τα παντα*, I: 10, 1. Natuurlijk erkent hij met de gansche kerk, dat de Heere wederkomen zal in Zijne menschelijke natuur. Maar duidelijker nog formuleert Irenaeus desaangaande zelf

Digitized by Google

III: 16, 8: δια την ἐνσαρκον ἀναληψιν αὐτου. Die ook ἐν τῃ αὐτῃ σαρκι, ἐν ᾑ και ἐπαθεν, ἐλευσεται, την δοξαν ἀποκαλυπκων του Πατρος. Waarmee alle mogelijkheid van twijfel, of dit wel gezegd ware in verband met Jezus' menschelijke natuur, buitengesloten is.

En nu houden de woorden in, dat Jezus straks, bij Zijne komst op de wolken, heerlijkheid, goddelijke heerlijkheid, de heerlijkheid des Vaders van zich zal laten uitstralen; welke laatste uitdrukking blijkbaar als aanduiding van de hoogste goddelijke glorie dient. Die zal Jezus ἀποκαλυπτειν, natuurlijk doordat zij van Hem uitschittert; cf. ἐν τῃ δοξῃ, en III: 16, 6: rursus venturus in gloria Patris. Zoodat dan de tijd voorbij is, waarin de Zone Gods terwille van onze zwakheid το μεγεθος της δοξης αὐτου omhuld houdt en tempert.

Dit bevestigt de meening, dat IV: 38, 1 en 2 handelt over Jezus' komen οὐχ ὡς αὐτος ἠδυνατο, naar den toestand, waarin Hij de menschelijke natuur wilde aannemen; over Jezus als ὁ θεος φανερωθεις ἐν σαρκι, als reeds in het bezit gedacht van de menschelijke natuur. En niet handelt over het aannemen of hebben der menschelijke natuur op zichzelf en zonder meer, het enkele mensch-zijn, of het mensch willen zijn van den Zone Gods. In de tweede plaats doet het zien, dat Irenaeus niet ontkent, dat goddelijke heerlijkheid van Jezus door Zijne menschelijke natuur heen openbaar wordt en uitstraalt. En daarmede is implicite gegeven, dat voor zijn denken het mensch-zijn in zichzelf geene belemmering is voor het uitblinken dier glorie, en inzoover dus geene κενωσις bewerkt.

Maar nu komt eene andere vraag aan de orde. Wij zagen, dat de menschelijke natuur, ook als zij haar τελος heeft bereikt en dus τελεια geworden is, nochtans wezenlijk menschelijke natuur blijft. Ook kan zij nooit in de goddelijke natuur overgaan, omdat er tusschen haar en God een essentieel verschil bestaat, zoodat zij ook tot in eeuwigheid aan God onderworpen blijft: ὑποταγη δε θεου, ἀφθαρσια. Daarom moet dus ook Jezus' menschelijke natuur immer in wezen van Zijne goddelijke blijven verschillen. En dit is temeer noodzakelijk, opdat Hij de οἰκειοτης met ons niet verlieze, en alzoo het gansche werk der verlossing krachteloos make. Maar als dit alles nu zoo is, dan rijst de vraag, hoe hierbij de mogelijkheid bestaan blijft, dat Jezus de hoogste goddelijke heerlijkheid door of in Zijne menschelijke natuur kan openbaren, en komen ἐν τῃ δοξῃ του Πατρος, doende kennen το μεγεθος της δοξης αὐτου?

Digitized by Google

De bij Irenaeus gevonden gegevens behoeven slechts samengebracht te worden om het antwoord te geven.

Omdat Gods natuur essentieel ongelijk is aan die des schepsels, en derhalve ongelijk ook aan die des menschen, en Hij, ipse sibimetipsi similis, sufficiens, *ἀει κατα τα αὐτα ὢν*, steeds allen alles verleent, kan geen schepsel, en dus ook de menschelijke natuur niet, ooit eenige de geringste nadeelige, belemmerende, reageerende werking op God uitoefenen, in welk opzicht ook. Geen schepsel kan verhooging van heerlijkheid aan God toebrengen, maar deze ook niet verminderen. Steeds blijft die heerlijkheid wat zij in zichzelve is. Maar ook kan geen schepsel deze heerlijkheid ooit aan God openbaren, en Hem doen zien, wat Hij niet reeds kende. Evenmin echter haar voor den Eeuwige verbergen, omsluieren en verhinderen, dat Hij haar zie.

Omdat derhalve God God is, en als God onveranderlijk is in wezen, dus in heerlijkheid, dus in het zien en kennen dezer heerlijkheid, kan bij Hem nimmer sprake zijn van ontlediging of verberging Zijner glorie, ook wanneer zij heenstraalt door het geringste creatuur.

Het schepsel laat God volkomen en in alles blijven die en zooals Hij is, wat dat schepsel ook zij, of wat het uitvoere. Dit geldt tegen de leer der *πλουτωσις* zoowel, als tegen die der *κενωσις*, onder welken vorm en met betrekking tot welk punt zij zich aandienen. Iets hieraan te kort te doen, is de goddelijke natuur aantasten, van welke Irenaeus met zooveel nadruk de aan het schepsel ongelijkheid des wezens uitgesproken en gehandhaafd heeft.

In de tweede plaats wil Irenaeus niet weten van wezens tusschen den eenigen en hoogsten God, én het schepsel. Er bestaan volgens hem slechts twee: God en schepsel, Creator en creatura. Is nu alle mogelijkheid om aan Gods kant zelfs maar te denken aan vernedering of ontlediging, die het mensch-zijn in se voor den Zone Gods meebrengen zou; althans wat betreft gehinderde uitstraling of waarneming en genieting der hoogste goddelijke heerlijkheid; afgesneden, dan blijft alleen te rekenen met het schepsel.

Dat heeft tegenover het facere van God, tot eigenaardigheid het fieri, IV : 39, 2, wat zeggen wil, dat het bestaat en leeft in volkomen afhankelijkheid van God. En dus kan het, al naar de werkingen Gods te zijnen aanzien rijker of minder rijk zijn, meer of minder genieten.

Digitized by Google

III: 16, 8: δια την ἐνσαρκον ἀναληψιν αὐτου. Die ook ἐν τῃ αὐτῃ σαρκι, ἐν ᾑ και ἐπαθεν, ἐλευσεται, την δοξαν ἀποκαλυπτων του Πατρος. Waarmee alle mogelijkheid van twijfel, of dit wel gezegd ware in verband met Jezus' menschelijke natuur, buitengesloten is.

En nu houden de woorden in, dat Jezus straks, bij Zijne komst op de wolken, heerlijkheid, goddelijke heerlijkheid, de heerlijkheid des Vaders van zich zal laten uitstralen; welke laatste uitdrukking blijkbaar als aanduiding van de hoogste goddelijke glorie dient. Die zal Jezus ἀποκαλυπτειν, natuurlijk doordat zij van Hem uitschittert; cf. ἐν τῃ δοξῃ, en III: 16, 6: rursus venturus in gloria Patris. Zoodat dan de tijd voorbij is, waarin de Zone Gods terwille van onze zwakheid το μεγεθος της δοξης αὐτου omhuld houdt en tempert.

Dit bevestigt de meening, dat IV: 38, 1 en 2 handelt over Jezus' komen οὐχ ὡς αὐτος ἠδυνατο, naar den toestand, waarin Hij de menschelijke natuur wilde aannemen; over Jezus als ὁ θεος φανερωθεις ἐν σαρκι, als reeds in het bezit gedacht van de menschelijke natuur. En niet handelt over het aannemen of hebben der menschelijke natuur op zichzelf en zonder meer, het enkele mensch-zijn, of het mensch willen zijn van den Zone Gods. In de tweede plaats doet het zien, dat Irenaeus niet ontkent, dat goddelijke heerlijkheid van Jezus door Zijne menschelijke natuur heen openbaar wordt en uitstraalt. En daarmede is implicite gegeven, dat voor zijn denken het mensch-zijn in zichzelf geene belemmering is voor het uitblinken dier glorie, en inzoover dus geene κενωσις bewerkt.

Maar nu komt eene andere vraag aan de orde. Wij zagen, dat de menschelijke natuur, ook als zij haar τελος heeft bereikt en dus τελεια geworden is, nochtans wezenlijk menschelijke natuur blijft. Ook kan zij nooit in de goddelijke natuur overgaan, omdat er tusschen haar en God een essentieel verschil bestaat, zoodat zij ook tot in eeuwigheid aan God onderworpen blijft: ὑποταγη δε θεου, ἀφθαρσια. Daarom moet dus ook Jezus' menschelijke natuur immer in wezen van Zijne goddelijke blijven verschillen. En dit is temeer noodzakelijk, opdat Hij de οἰκειοτης met ons niet verlieze, en alzoo het gansche werk der verlossing krachteloos make. Maar als dit alles n[illegible]oo is, dan rijst de vraag, hoe hierbij de mogelijkhe[illegible]esta[illegible]ijft, dat Jezus de hoogste goddelijke heerlijkheid [illegible] men[illegible]lijke natuur kan openbaren, en komen[illegible]ος, d[illegible]ennen το μεγεθος της δοξης αὐτου?

Digitized by Google

De bij Irenaeus gevonden gegevens behoeven slechts samengebracht te worden om het antwoord te geven.

Omdat Gods natuur essentieel ongelijk is aan die des schepsels, en derhalve ongelijk ook aan die des menschen, en Hij, ipse sibimetipsi similis, sufficiens, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὤν, steeds allen alles verleent, kan geen schepsel, en dus ook de menschelijke natuur niet, ooit eenige de geringste nadeelige, belemmerende, reageerende werking op God uitoefenen, in welk opzicht ook. Geen schepsel kan verhooging van heerlijkheid aan God toebrengen, maar deze ook niet verminderen. Steeds blijft die heerlijkheid wat zij in zichzelve is. Maar ook kan geen schepsel deze heerlijkheid ooit aan God openbaren, en Hem doen zien, wat Hij niet reeds kende. Evenmin echter haar voor den Eeuwige verbergen, omsluieren en verhinderen, dat Hij haar zie.

Omdat derhalve God God is, en als God onveranderlijk is in wezen, dus in heerlijkheid, dus in het zien en kennen dezer heerlijkheid, kan bij Hem nimmer sprake zijn van ontlediging of verberging Zijner glorie, ook wanneer zij heenstraalt door het geringste creatuur.

Het schepsel laat God volkomen en in alles blijven die en zooals Hij is, wat dat schepsel ook zij, of wat het uitvoere. Dit geldt tegen de leer der πλούτωσις zoowel, als tegen die der κένωσις, onder welken vorm en met betrekking tot welk punt zij zich aandienen. Iets hieraan te kort te doen, is de goddelijke natuur aantasten, van welke Irenaeus met zooveel nadruk de aan het schepsel ongelijkheid des wezens uitgesproken en gehandhaafd heeft.

In de tweede plaats wil Irenaeus niet weten van wezens tusschen den eenigen en hoogsten God, én het schepsel. Er bestaan volgens hem slechts twee: God en schepsel, Creator en creatura. Is nu alle mogelijkheid om aan Gods kant zelfs maar te denken aan vernedering of ontlediging, die het mensch-zijn in se voor den Zone Gods meebrengen zou; althans wat betreft gehinderde uitstraling of waarneming en genieting der hoogste goddelijke heerlijkheid; afgesneden, dan blijft alleen te rekenen met het schepsel.

Dat heeft tegenover het facere van God, tot eigenaardigheid het fieri, IV: 39, 2, wat zeggen wil, dat het bestaat en leeft in volkomen afhankelijkheid van God. En dus kan het, al naar de werkingen Gods te zijnen aanzien rijker of minder rijk zijn, meer of minder genieten.

Digitized by Google

Doch nu moet er allereerst mee gerekend worden, dat al wat schepsel is, krachtens dat zijn zelf van creatuur, nimmer de goddelijke heerlijkheid in zich kan opnemen en haar nooit zien of kennen, zooals zij voor het goddelijk oog uitblinkt. „Gij zoudt mijn aangezicht niet kunnen zien: want Mij zal geen mensch zien en leven", Ex. 33 : 20. Het schepsel vermag Gods heerlijkheid, hoe rijk en goddelijk ook uitstralend, slechts op creatuurlijke wijze te zien. Dat geldt altoos van alle schepsel. Dies ook van Jezus' menschelijke natuur. Facere enim proprium est benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis naturae, IV : 39, 2. ὑποταγη δε θεου, ἀφθαρσια, 38, 3. Illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans, exquirens id quod perierat, V, 14, 2, cf. ook 3. Δια της ἰδιας προς ἑκατερους οἰκειοτητος, III : 18, 7. Impossibile est mensurari Deum, IV : 20, 1; obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus, ibid. God heeft Zijne heerlijkheid in Zichzelven en doet haar van Zichzelven uitstralen. Het schepsel kan haar alleen in zich opnemen. Dat moet ontvangen. Daaraan moet zij geopenbaard worden. Cf. III : 16,8 : την δοξαν ἀποκαλυπτων του πατρος In mate en vorm geaccommodeerd aan de bestaansmanier van het schepsel. Cf. IV : 38,1 : οὑτω χωρουμενος, ὡς ἀνθρωπος αὐτον χωρειν ἠδυνατο. Nu volgt hieruit alverder, dat deze voor het schepsel waarneembare heerlijkheid nog weer heerlijker zal stralen door een rijker aangelegd schepsel. Δια το νηπιον van den mensch συνενηπιαζε Jezus met hem. Doch dit was slechts tijdelijk. Het τελειον moest komen. En dan zou ἡ δοξα αὐτου van Hem als van eenen τελειος uitstralen, wanneer de mensch op de hoogte gebracht zou zijn, om dat te kunnen verdragen.

Nu rust deze voorstelling op de gedachte, dat God door middel van het schepsel zich als God kan doen kennen, en dat het zien Zijner heerlijkheid qua goddelijke heerlijkheid niet als conditio sine qua non den eisch meebrengt van een aanschouwen Gods zonder bemiddeling van eenig creatuur, van een immediate zien van het goddelijk wezen en de goddelijke glorie, van een visio Dei per essentiam. Het kon den schijn hebben, alsof Irenaeus zulk eene visio Dei per essentiam als einddoel, waarnaar alles streeft, leert. IV : 38, 3 : θεος γαρ ὁ μελλων ὁρασθαι, ὁρασις δε θεου περιποιητικη ἀφθαρσιας. Cf. 20,5.

Dit is opzichzelf te minder onmogelijk, waar hij, vanwege het door hem gestelde onderscheid in wezen tusschen God en creatuur gevrijwaard tegen nadeelig gevolg, die aanraking met het

Digitized by Google

schepsel voor God zoude kunnen hebben, veel moeite doet om, tegenover het beweren der Valentinianen aangaande eene eeuwige scheiding tusschen den Bythos en de wereld, de nauwe verbinding van beiden in het licht te stellen. Omnia ex semetipso fecit. En het Woord, dat zelf de hoogste en eenige God is, omnia continet, gubernat, disponit; in hoc mundo existens, in universa conditione infixus, V : 18, 3. Er bestaat dus eene onmiddellijke aanraking Gods van het creatuur. Met het oog daarop zou een immediate zien van God door het schepsel niet apriori voor onmogelijk moeten gehouden worden. Ofschoon dit zien dan kon blijven een zich laten, een zich doen zien; dat wil dus zeggen: openbaring, geaccomodeerd ook aan eens ieders wijze van zijn. Maar zou alzoo de mogelijkheid niet kunnen geloochend worden, dat Irenaeus aan eene visio Dei per essentiam dacht, eene andere vraag is, of hij feitelijk het alzoo bedoelde; of beter wellicht: of hij krachtens Zijne praemissen noodwendig haar leeren moest, of zij beantwoordt aan heel het gedachtensysteem, dat in Zijn werk voor ons treedt.

Vóór we hierop ingaan, zij eerst de opmerking gemaakt, dat de term visio Dei per essentiam op zichzelven niet duidelijk is Vooreerst kan er van een lichamelijk, én van een geestelijk zien gesproken worden. Origenes maakte de Princ. I, 1 hiertusschen terecht een helder onderscheid. Want nadat hij § 8 gezegd had: Non enim (ut quidam putant) natura Dei alicui visibilis est et aliis invisibilis .... nulla natura cui visibilis sit Deus, stelde hij later, als antwoord op de tegenwerping, dat dan zelfs de Eengeborene Gods natuur niet zou kunnen zien: aluid est videre, aluid cognoscere; videri et videre corporum est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est. Al heeft deze duidelijke onderscheiding bij Origenes nu ook haar keerzij, en is niet alles goud wat hier blinkt, niettemin weten we aldus, waaraan ons te houden. Wijl nu God naar Irenaeus' voorstelling niet materieel bestaat, doch een geestelijk wezen is, behoeft hier met ὁρασθαι en ὁρασις ook slechts gerekend te worden als ziende op een kennen, op eene werkzaamheid des geestes.

Wat in de tweede plaats het „per essentiam" aangaat, Irenaeus bezigt den term, voorzoover mij bekend is, niet. Men zou er mee kunnen doelen op de essentia Dei, maar ook op die der creatuur. En dienovereenkomstig zou visio Dei per essentiam kunnen beteekenen: *a.* een kennen van God (gen. obi.) door middel van Gods eigen wezen.

Digitized by Google

Deze kennis bezit God zelf. Doch het geschil loopt over de vraag, of ook het creatuur haar bezitten kan, wel niet op goddelijke wijze en in goddelijken omvang, maar dan toch bezitten eene kennis aangaande God door het onmiddellijk zien van Gods wezen; *b.* een kennen van God door (ab) het schepsel, door middel van (per) des schepsels eigen wezen. [1]) Nu zou het tweede geval geen immediate zien van God geven. Omdat dan het eigen wezen des schepsels als medium diende.

Principieel gaat de strijd dus over het eerste: of het schepsel God kennen zal door het unvermittelt, immediate (geestelijk) aanschouwen van Gods wezen? Waardoor we ten aanzien van Irenaeus de vraag krijgen, of hij krachtens zijne praemissen hierop noodwendig bevestigend zoude hebben behooren te antwoorden.

In principe nu wordt deze kwestie beslist door het antwoord op deze andere vraag, of volgens Irenaeus God qua God uit eenig creatuur voor het schepsel kenbaar is? Zoo neen, dan bleef er geen andere weg over, dan die van het onmiddellijk zien. Maar dan zou ook volgen, dat er nu geene kennis van God op aarde bestaat. Dat alzoo God zich uit Zijne werken niet kennen doet, dat de Zoon Hem niet openbaart, dat wij van God niet weten, dat Hij is, en nog minder, wat Hij is. Slechts van het creatuur zouden wij dan kennis hebben.

Het is evenwel zaak, zich hier voor verwarring te hoeden.

De kennis, welke het schepsel bezit, is en blijft altoos creatuurlijk in oorsprong, mate en wijze; eene creatuurlijke kennis. Zoowel wanneer het God kent, als wanneer eenig creatuur object zijner kennis is.

Nimmer wordt zijn kennen, in welk opzicht ook, gelijk aan het kennen Gods. Maar dit sluit niet uit, dat het schepsel God kennen kan. Of wanneer het creatuurlijk karakter zijner kenwijze belette, kennis aangaande God te verkrijgen, dan zou men hierbij niet kunnen blijven staan, maar voort moeten schrijden tot de loochening van alle kennis in het algemeen. Want A kent B, C en al het overige alleen op de wijze van zijn eigen A-bestaan, nimmer op de manier van B enz. Zoodat de kennis, welke A van B heeft, verschilt van die, welke B van zichzelven heeft. Evenzeer van die, welke C omtrent B bezit. Het subjectieve

---

[1]) cf. voor den term visio Dei per essentiam, de verhandeling van den meestal scherp en dikwerf keurig onderscheidenden Voetius, Disp. Sel. V.

Digitized by Google

spreekt in de wijze en mate van kennen een woord mee. Doch wanneer dit de kennis onmogelijk maakte, dan zou A niet alleen B niet kennen, maar ook C niet, noch iets anders. Hoogstens kende hij zichzelven. Dit zou evenzeer gelden van B, van C, en van allen die er zijn, geweest zijn of zullen wezen. Feitelijk was er dan geene kennis. Zelfs niet eens bij God. Tenminste niet van wat niet-God is, omdat God en schepsel verschillen, en omdat God het creatuur niet kent op gelijke wijze als het schepsel zelf zich kent, hoe volledig Zijne kennis daarvan ook zij, volkomener dan ooit eenig schepsel zelf zich kennen zal. Hij is God en blijft dat, ook in de manier waarop Hij zijn schepsel kent. Zijne kennis is eene goddelijke, ook wanneer zij zich richt op het creatuur. [1])

Nu leert Irenaeus wel, dat er kennis is; en ook, dat het schepsel God kent, zij het ook, doordat de Zoon den Vader kennen doet. IV : 6, 4: Dominus autem non in totum non posse cognosci et Patrem et Filium dixit: ceterum (annot 2 Editores observant, ita scriptum esse pro alioquin) supervacuus fuisset adventus eius. III : 11, 6: want Hij, de Zoon, die in den schoot des Vaders is, Patrem, invisibilem exsistentem, omnibus enarrat. IV : 6, 1 en 4: de Heere leerde ons, *ὁτι θεον εἰδεναι οὐδεις δυναται μη οὐχι θεου δοξαζοντος*, d. w. z. *ἀνευ θεου μη γινωσκεσθαι τον θεον*. Maar *αὐτο το γινωσκεσθαι τον θεον, θελημα εἰναι του Πατρος*. En dus kan er alleen nog sprake wezen van een vollediger en langs anderen weg of op andere manier kennen van God, dat de onderscheiden schepselen in de verschillende tijden en straks in de eeuwigheid doen. Cf. IV : 5, 6; 20, 7. Zoodat het kennen in de eeuwigheid met het oog op die volkomenheid van wijze en mate een *ὁρασις* of visio heet. En nu zeide Irenaeus IV : 6, 6, dat de Logos per ipsam conditionem revelat conditorem Deum, et per mundum fabricatorem mundi dominum, et per plasma eum qui plasmaverit artificem, et per Filium eum Patrem qui generaverit Filium. Hieruit blijkt, dat zijne voorstelling deze is, dat de Zoon den Vader kennen doet door middel van het schepsel. God wordt dus qua God gekend uit Zijne werken en zóó, dat ieder creatuur naar den aard van Zijn wezen en bestaan, op eene eigene wijze Gods deugden verkondigt. Er is onderscheid. En er is een zich bij elkander aansluiten. Waarom *το του θεου ὁλον*, in creatuurlijke mate en vormen, door het schepsel eerst gekend

---

[1]) cf. hierbij ook Dr. A. Kuyper, De Engelen Gods, p. 225/226.

Digitized by Google

wordt, wanneer het alle de verhoudingen, waarin God zich tot heel de schepping stelt, doorziet, maar dan ook zóó doorschouwt, dat het daarin zelfs de persoonsonderscheidingen binnen het goddelijk wezen merkt.

Is dit volgens Irenaeus mogelijk? Liggen er aanduidingen voor eene dergelijke gedachte in Zijne woorden opgesloten?

Allereerst. God is Schepper in Zichzelven. Maar Hem als Schepper te doen kennen, vermag ook het creatuur. Of juister: God is in staat om zich per conditionem als Schepper te openbaren. Ten tweede onderscheidt Irenaeus de verschillende momenten: per conditionem als conditor, per mundum als fabricator, per plasma als artifex, per Filium als Pater. Dus komen aan de orde de onderscheiden elementen, die achtereenvolgens het hoofdmoment vormen der begrippen *κτισις, κοσμος, πλασμα, υἱος*. In de derde plaats leert hij een samenhang tusschen al het geschapene, zoodat conditio propter hominem fiebat, IV : 7, 4; cf. IV : 20, 4 : hic est autem Demiurgus, qui et mundum hunc attribuit humano generi; en de menschheid eene eenheid is, die uit den eersten mensch voortkwam niet alleen, maar waarbij Adam eene zoodanige beteekenis voor de menschen gezamenlijk heeft, dat hij ook de eerste moest wezen, die behouden werd. Hic est.... Adam, si oportet verum dicere, primiformis ille homo de quo Gen. 1 : 26*a*; nos autem omnes ex ipso; en naardien wij uit hem zijn, propterea quoque ipsius hereditavimus appellationem. Quum autem salvetur homo, oportet salvari eum, qui prior formatus est homo. Aangezien het nimis irirationabile est illum quidem, qui vehementer ab inimico laesus est et prior captivitatem passus est, dicere non eripi door Hem, die den vijand overwonnen heeft, ereptos vero filios eius, die hij in eadem captivitate verwekte, III : 23, 2 ; cf. 22, 4. Voorts 23 : 1—8. 7: Illius enim salus, evacuatio est mortis. Domino igitur vivificante hominem, id est, Adam, evacuata est et mors. 8 Onwaarheid spreken derhalve allen, qui contradicunt eius saluti, semper seipsos excludentes a vita, daardoor dat zij niet gelooven, dat het schaap gevonden is, dat verloren was. Si autem illa non est inventa, adhuc possidetur in perditione omnis hominis generatio. Waardoor ten vierde te meer beteekenis krijgt, dat Jezus onze menschelijke natuur, moest aannemen, V : 14, 3, doch ook, dat Irenaeus noodig keurt, dit aldus uittedrukken, ibid. 1: habuit ipse (scil. Dominus noster) carnem et sanguinem, illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans, exquirens id quod perierat.

Digitized by Google

Al verder leert Irenaeus ten vijfde, dat de mensch, om deel te hebben aan de onsterfelijkheid, met God moest vereenigd worden, III : 8, 7, en dat Christus deze unio tot stand brengt, ἡνωσε ... τον ἀνθρωπον τῳ θεῳ, ibid., door zelf de menschelijke natuur propter salutem hominis aan te nemen, IV : 33, 11. Zoodat Jezus niet alleen God en mensch met elkaar verzoent en den mensch bij God binnenleidt, maar zelf ook het verbindingslid vormt, door hetwelk de ἀφθαρσια van God aan de nieuwe menschheid geschonken wordt, III : 4. 2; V : 18, 2; 16, 2. En hiervoor wordt een organische samenhang van die menschheid vereischt.

Is ten zesde ὁρασις θεου περιποιητικη ἀφθαρσιας, IV : 38, 3, dan moet het gevondene nader met de visio Dei in verband gebracht worden, met de kennis van God, met Zijne openbaring en manifestatio.

Kan het schepsel, welks naturae proprium est fieri, tegenover facere als proprium Dei benignitatis, God kennen alleen doordat Deze zich te kennen geeft; zich openbaart in vormen en mate als met de bestaanswijs van het creatuur overeenkomt; en is kennis van God als God uit Zijne werken verkrijgbaar, zoodat God zich zelfs te heerlijker manifesteert, naarmate Hij een te rijker gevormd schepsel voortbrengt; en is de gansche schepping, nader de menschheid, en speciaal de nieuwe menschheid, één organisch geheel; dan straalt er van dat organisch geheel eene volheid van relatiën uit, waarin God zich tot de schepping stelt; en het rijkst en heerlijkst openbaart Hij Zijne deugden dan door dat lid, hetwelk de voornaamste of schoonste positie inneemt. Bij een organisme als ons lichaam is dit lid het hoofd. Dat bevat in zich en straalt van zich uit een schoonheid, als geen ander lid in staat is te openbaren en in zich te bevatten. Het hoofd overtreft dienaangaande elk ander lid. Is nu Christus het Hoofd der nieuwe menschheid, en alzoo van heel de schepping, dan kan Hij de hoogste goddelijke heerlijkheid in zich dragen en door zich laten heenstralen, waarvoor eenig creatuur vatbaarheid bezit.

Alzoo blijft het in alle opzichten eene aan het creatuur, of aan zijne bestaanswijze geaccommodeerde heerlijkheid: in oorsprong, in mate, in vormen enz. Maar alle schepselen kunnen de goddelijke heerlijkheid niet anders dan als creaturen in zich opnemen. Want het: finitum non est capax infiniti, geldt van hen evenzeer als van Jezus' menschelijke natuur. Ware hier vergelijking mogelijk, dan konden we zeggen: nog te meer.

Digitized by Google

Zoodat Jezus naar Zijne menschelijke natuur het schepsel is, dat in de volste mate en in den rijksten zin dienen kan ter openbaring van de glorie van den drieeenigen God.

Openbaren niet voor God, als zag Hij zelf deze Zijne heerlijkheid tevoren niet. Want in zulk eenen zin kan niets aan God geopenbaard worden, evenmin als zich iets voor Hem verbergen kan. Ofschoon de Heere zelf ook in dit werk Zijner handen zich verblijdt, cf. Ps. 104 : 31. Maar openbaren of uitstralen voor het creatuur. Het schepsel toch kan, wijl creatuur, Gods *δοξα* niet in zich bezitten noch opvangen op eene wijze, als God zelf haar heeft en geniet. Finitum non est capax infiniti. Doch haar opvangen alleen in den hoogsten vorm, waarvoor het innerlijk bestand des schepsels deugt. Een nog hoogere openbaring zou het doen vergaan. En alzoo kan geen schepsel Gods heerlijkheid in uitnemender en voller mate verdragen, dan zij uitstraalt van Jezus' menschelijke natuur. Want Hij is de schoonste van de kinderen des menschen, cf. Ps. 45 : 3*a*.

Aldus heeft de voorstelling van het menschelijk geslacht als een organisme inhoud; krijgt Irenaeus' onverbiddelijk staan op de identiteit van Jezus' menschelijke natuur met de onze te meer beteekenis; heeft de gedachte van eene *ἑνωσις* des menschen aan God, of van God *προς το πλασμα*, zin; en mag er inderdaad van recapitulatie gesproken worden.

Uit dit alles vloeit voort, dat in Irenaeus' geheel van denkbeelden geene plaats is voor de gedachte, dat Jezus eenmaal Zijne menschelijke natuur wederom zal afleggen; en dat eene visio Dei per essentiam of immediate, niet door hem behoefde geleerd te worden.

Nu zij er ten zevende nogmaals aan herinnerd, dat Irenaeus van Jezus' wederkomst op de wolken belijdt, dat zij geschieden zal *ἐν τῃ δοξῃ του πατρος*, waarbij Jezus de heerlijkheid des Vaders openbaart; dat de Vader zich geopenbaard heeft door den Zoon, en dat de Zoon Zichzelven én den Vader kennen doet.

Trouwens, het een staat en valt met het ander.

God kan zich door middel van eenig schepsel als God doen kennen, of niet. Zoo neen, dan is er geene kennis van Hem door middel van (per) eenig creatuur verkrijgbaar. Zelfs bestaat er dan geene mogelijkheid, dat een schepsel kennis van God bezitte. Maar als dit niet houdbaar is, dan volgt, dat God zich ook in den rijksten zin per creaturam openbaren kan, voorzoover n.m.l. het

Digitized by Google

schepsel in staat is Gods openbaring te verdragen. Terwijl het rijkst door God gezegende creatuur Jezus' menschheid is.

Zoo kan er van vernedering of ontlediging van den Zone Gods alleen gesproken worden in verband met de gesteldheid en de positie Zijner menschelijke natuur. Van Hem dus als Middelaar, zooals Hij gedacht wordt reeds met de menschelijke natuur zich te hebben bekleed. Niet het mensch-zijn zelf reeds is als vernedering te beschouwen. Want van ontlediging weet de Goddelijke natuur op zichzelve niet af. En toen Jezus' menschelijke natuur opgevoerd werd tot de hoogste hoogte, waarvoor zij krachtens haar door God bepaalde wezen vatbaar was, om dienst te doen als rijkst ingericht orgaan ter openbaring Zijner heerlijkheid aan schepselen (waarin God zelf zich verlustigt), hield alle vernedering of ontlediging op, zonder dat deze menschelijke natuur in eenig opzicht de haar als creatuur gestelde perken overschreed. Juist de voorstelling, dat er dan toch nog wel van vernedering of ontlediging moest gesproken worden, zou het finitum non est capax infiniti niet eerbiedigen. Dan toch stelde men, dat de hoogste vereeniging tusschen God en schepsel voor God ongepast is, alsof eenig schepsel den Schepper zoude kunnen compromitteeren. Deze voorstelling moest, ware zij consequent, voortgaan en, op de wijze van de Gnostieken, loochenen, dat God de wereld heeft geschapen en onmiddellijk door Zijne alomtegenwoordige kracht alle ding in stand houdt en leidt. Doch men wandelde dan niet in het spoor, waarin Irenaeus ons voorging, en deed te kort aan het onderscheid in wezen tusschen God en schepsel, dat hij zoo krachtig handhaafde.

Hij is de man, die, tegenover het Gnosticisme, de wezensongelijkheid van Creator en creatura in het algemeen scherp uitsprak en doorvoerde. Daarmee was de grondslag voor de volgende theologische en christologische ontwikkeling gelegd. Zijn gedachten behoefden slechts vollediger uitgewerkt te worden: allereerst inzake het verschil in zoonschap Gods van Jezus en in kindschap Gods, dat het deel der geloovigen is; en ten tweede bij Jezus zelven met betrekking tot de verhouding Zijner beide naturen. Zelf bood Irenaeus desaangaande niet onbelangrijke uitspraken. Maar veelszins kon daarbij toch ook niet anders geredeneerd worden dan per consequentiam, uit de door hem gestelde praemissen. God liet het aan de volgende tijden over,

Digitized by Google

de conclusies met bewustheid, opzettelijk en breed, te trekken en te adstrueeren. Maar dit was ontwikkeling. Zakelijk bood het geen nieuws. De bloemknop brak open. De christelijke geest werd zich bewust van hetgeen in het gegevene lag opgesloten. En vanwege den drang der omstandigheden stalde hij den schat uit, dien hij reeds, ofschoon daarvan tevoren zich minder bewust, in eigendom bezat.

De groote man, die na Irenaeus allereerst volgt, is Athanasius. Maar ook deze schreef door den nood gedrongen [1]). De dwaling noopte hem. Die van het Arianisme. En deze hangt saam met hetgeen geleeraard was door Origenes; een man die èn veel goeds èn veel verkeerds in zijn denkbeelden had. Eensdeels bood hij aanvulling van Irenaeus. Want waar deze niet opzettelijk gepoogd had, recht inzicht te verschaffen in de verhouding van Vader en Zoon, en wel van generatio sprak, maar dit begrip niet uitwerkte, daar deed Origenes dit laatste wel en kwam alzoo tot de helderheid der kennis, dat de Vader den Zoon genereert in een nooit begonnen, steeds perfect, en eeuwig doorgaand proces, even noodzakelijk als de zon stralen moet, omdat zij zon is, en eene fontein water opwelt, zal zij bron kunnen heeten. Die gedachte ging niet weer verloren, maar hielp ook mannen als Athanasius, om de innerlijke noodzakelijkheid der eeuwige generatie en de *ὁμοουσια* des Zoons met den Vader te beter tegen het Arianisme te verdedigen [2]).

Doch Origenes leerde ook, dat de Zoon aan den Vader ondergeschikt was (subordinatianisme). En deze voorstelling staat in nauw verband met heel zijn systeem. Want daarin heerscht de idee der rangordening, zoodat de Vader de hoogste plaats inneemt, en de stof de laagste. Feitelijk trok hij de grenslijn niet tusschen God en wereld, zooals Irenaeus deed, maar op soortgelijken trant, licet aliis verbis, als de Gnostieken, tusschen geest en stof; dan voorts nog zoo, dat ook hierbij graadsgewijze opklimming en afdaling bestond, en het een tot het andere scheen zich te kunnen vervluchtigen, of door afkoeling te verdikken. Aan het wezensonderscheid tusschen God en schepsel liet hij derhalve geen volle recht wedervaren. Het Gnosticisme

[1]) cf. Loofs, H. R. E.[3] Bd. 2, p. 198: Gelehrtes Interesse hat ihm (t. w. Athanasius) gefehlt, oder ist bei ihm absorbirt durch die Zeitinteressen. Athanasius' bedeutendste Werke sind Gelegenheitsschriften.

[2]) cf. een paar citaten van beiden bij Scholten, L. H. K.[4] II p. 207, 2.

Digitized by Google

overwon hij in dezen niet. En dit schijnt niet zonder beteekenis te zijn geweest voor de volgende ontwikkeling van het denken der Christenheid. Van veel, dat latere dwalingen inhielden, kunnen we „Anklänge" bij hem beluisteren. Alzoo is hij een man, wiens denkbeelden zoowel voor de ontwikkeling in de goede richting, als voor die der afwijkingen vruchtbaar schijnen geweest te zijn, zoodat het noodig is, ook daarvan nader kennis te nemen.

Nu wordt hier niet beweerd, dat Origenes steeds met heldere bewustheid poneerde, wat er feitelijk in zijn beweren lag opgesloten. Maar wat hij opzettelijk, met volle bewustheid, ontwikkelde, heeft de volgende tijden niet beheerscht.

Ten tweede is het niet altoos gemakkelijk aan te toonen, dat gelijkheid van gedachten bij twee schrijvers inderdaad op genetischen samenhang berust. Vaak moet met het aanwijzen van overeenkomst volstaan worden. Dat is bij deze studie te meer noodig vanwege het uitgebreide onderzoek, dat vereischt zou worden, om Origenes' direkten en indirekten invloed op de beweringen, welke de eerste twee eeuwen na hem op het gebied der theologie, in zoover het onderwerp dezer studie daarbij betrokken is, gehoord werden, na te gaan.

Digitized by Google

VIERDE HOOFDSTUK.

I. Clemens Alexandrinus, en II. Origenes.

I. In tijdsorde gaat nog aan Origenes vooraf Titus Flavius Clemens, gemeenlijk alleen Clemens, doch ter onderscheiding van Clem. Romanus, Alexandrinus, genoemd [1]). Want ofschoon 211 nog levende, was hij omstreeks 216 reeds gestorven, Bonwetsch p. 156. En hij is een schrijver, wiens gedachten eenige nadere kennisneming niet onwaard zijn.

Zijn hoofdwerk, de „Trilogie des Protreptikus, Pädagogus und der Stromateis", verschilt zoowel naar inhoud als naar vorm van Justinus' besproken werken. Want hij richt zich niet tot heidenen en Joden, maar tot heidenen eerst, tot mede-christenen daarna. En waar ὁ Λογος ὁ προτρεπτικος tot het Christendom zoekt te brengen, door negatief van het verkeerde af te manen en positief de uitnemendheid der christelijke religie daartegenover te stellen, terwijl de Paedagogus therapeutischen en grondslagleggenden dienst bewijzen wil [2]), daar „sollen die „Stromateis zur Vollendung des Christenstandes durch Einführung in die vollkommene Erkenntniss anleiten", Bonw. p. 157. Deze laatsten, των κατα την ἀληθη φιλοσοφιαν γνωστικων ὑπομνηματων στρωματεις [3]), zoo geheeten, „weil es auf einen systematischen „Aufbau verzichtet", Bonw. t. a. p., of „von der bunten, tapeten-

---

[1]) cf. over hem, met opgaaf van litteratuur, N. Bonwetsch in H. R. E^3. sub voce, Bd. 4, p. 155—162.

[2]) cf. Paed. I. c. 1 p. 78 D. νυνι θεραπευτικος τε ὢν και ὑποθετικος ἁμα ἀμφω, ἑπομενος αὐτος αὑτῳ, παραινει το προτετραμμενον κεφαλαιον, των ἐν ἡμιν παθων ὑπισχνουμενος την ἰασιν. κεκλησθω δ' ἡμιν ἑνι προσφυως οὑτος ὀνοματι Παιδαγωγος.

[3]) cf. Str. VI p. 616 A. ὁδε δη ἐκτος ὁμου και ὁ ἑβδομος ἡμιν των κατα την ἀληθη φιλοσοφιαν γνωστικων ὑπομνηματων Στρωματευς.....

Digitized by Google

„artigen Mannigfaltigkeit des Inhalts", Hagenb. § 26, 10 [1]). Gelijk alzoo reeds uit de titels blijkt, treedt Clemens op niet zoozeer als verdediger, doch als bestraffer eerst, als opvoeder vervolgens, en als onderrichter eindelijk. Zijn werk is minder apologetisch dan thetisch [2]). En de drie zijn „saamverbonden door de idee der opvoeding van het menschelijk geslacht door den Logos", Bavinck Dogm. I, p. 31, „maar bevatten toch „geen eigenlijke indeeling", ibid.

Maar in de tweede plaats ook: waar Justinus reeds gewezen had op de werkzaamheid van den Zone Gods als Logos in heel de menschheid en bij elk der menschen afzonderlijk, en op Zijne verschijningen van oude dagen af onder Israël, mede om de gedachte af te wijzen, alsof *θεος γενομενος ἀνθρωπος ἀδοξος και παθητος* voor onmogelijk moest gehouden worden, daar legt Clemens op die tweeërlei voorafgaande werkingen nog sterkeren nadruk en werkt hij die meer uit: *ὁ αὐτος θεος ἀμφοιν διαθηκαιν χορηγος, ὁ και της Ἑλληνικης φιλοσοφιας δοτηρ τοις Ἑλλησιν* .... bij Bonw. p. 159. En Str. I, p. 282 D: *παντων μεν γαρ αἰτιος των καλων ὁ θεος. ἀλλα των μεν κατα προηγουμενον, ὡς της τε διαθηκης της παλαιας και της νεας. των δε κατ' ἐπακολουθημα, ὡς της φιλοσοφιας. ταχα δε και προηγουμενως τοις Ἑλλησιν ἐδοθη τοτε πριν ἢ τον Κυριον καλεσαι και τους Ἑλληνας.* Want *ἐπαιδαγωγει και αὐτη το Ἑλληνικον, ὡς νομος τους Ἑβραιους εἰς Χριστον. προπαρασκευαζει τοινυν ἡ φιλοσοφια προοδοποιουσα τον ὑπο Χριστου τελειομενον.* [3]) En de Logos niet eerst

---

[1]) cf. Str. VI p. 617 *ἐν μεν οὐν λειμωνι τα ἀνθη ποικιλως ἀνθουντα, κἀν τῳ παραδεισῳ ἡ των ἀκροδρυων φυτεια, οὐ κατα εἰδος ἑκαστον κεχωρισται των ἀλλογενων, εἰ και λειμωνας τινες και ἑλικωνας και κηρια και πεπλους συναγωγας φιλομαθεις ποικιλως ἐξανθισμενοι, συνεγραψαντο, τοις δ' ὡς ἐτυχεν ἐπι μνημην ἐλθουσι και μητε τῃ ταξει μητε τῃ φρασει διακεκαθαρμενοις, διεσπαρμενοις δε ἐπιτηδες, ἀναμιξ ἡ των Στρωματεων ἡμιν ὑποτυπωσις, λειμωνος δικην πεποικιλται.* Cf. Str. VII p. 766/767.

[2]) Minder juist Bonw. p. 147: „Der Protreptikus leitet das Werk ein, „noch in der Form der Apologie". Beter Kuyper, Enc. der H. Godgel. I p. 58: „Zijn *προτρεπτικος* striemt".

[3]) Str. I p. 282: Terecht noemde de Apostel Gods wijsheid *πολυποικιλον, πολυμερως και πολυτροπως, δια τεχνης, δια ἐπιστημης, δια πιστεως, δια προφητειας την ἑαυτης ἐνδεικνυμενην δυναμιν εἰς την ἡμετεραν εὐεργεσιαν, ὁτι πασα σοφια παρα κυριου και μετ' αὐτου ἐστιν εἰς τον αἰωνα* ...... Vóór de komst des Heeren was de philosophie *εἰς δικαιοσυνην Ἑλλησιν ἀναγκαια*, maar nu *χρησιμη προς θεοσεβειαν γινεται, προπαιδεια τις οὐσα τοις την πιστιν δι' ἀποδειξεως καρπουμενοις* ..... Cf. ook p. 283 C en p. 284 D. p. 287 D: Want één is *ὁ της ἐν ἀνθρωποις γης γεωργος, ὁ ἀνωθεν σπειρων ἐκ καταβολης κοσμου τα θρεπτικα σπερματα, ὁ τον κυριον καθ' ἑκαστον καιρον ἐπομβρισας λογον.* Maar *οἱ καιροι και οἱ τοποι οἱ δεκτικοι τας διαφορας ἐγεννησαν.*

Digitized by Google

nu ῴκτειρεν ἡμας της πλανης, maar ἀνωθεν ἀρχηθεν. Doch nu ἠδη ἀπολλυμενους ἐπιφανεις περισεσωκεν, Coh. ed. Pott. I p. 7. Cf. Str. VI p. 697 C. En de geheele opzet van zijn werk rust op de werkzaamheid van den Logos overal, te allen tijde, op onderscheiden, in uitnemendheid klimmende wijzen, waarvan het hoogtepunt bereikt is, nu ὁ θειος Λογος, ὁ φανερωτατος ὀντως θεος, ὁ τῳ Δεσποτῃ των ὁλων ἐξισωθεις ... το ἀνθρωπου προσωπειον ἀναλαβων, και σαρκι (sic) ἀναπλασαμενος, το σωτηριον δραμα της ἀνθρωποτητος ὑπεκρινετο, ἀγνοηθεις. Want Hij was een γνησιος ἀγωνιστης και του πλασματος συναγωνιστης, Coh. p. 68 D [1]). Wat aan Clemens stof geeft voor ὁ ᾠδος ὁ ἐμος, Coh. p. 3 B. En dit zijn nieuwe lied, ibid. p. 6 D, heeft tot inhoud, dat nu den menschen verschenen is αὐτος οὐτος ὁ Λογος, die alleen beide is, θεος τε και ἀνθρωπος, voor ons oorzaak van alles goeds, παρ' οὑ το εὐ ζην ἐκδιδασκομενοι, εἰς ἀΐδιον ζωην παραπεμπομεθα, t. a. p. p. 5 D. Want de Logos die bij God was, διδασκαλος ἐπεφανη, ᾡ τα παντα δεδημιουργηται. De Logos, die το ζην ἐν ἀρχῃ μετα του πλασαι παρασχων als Schepper, το εὐ ζην ἐδιδαξεν, toen hij als Leeraar verscheen, opdat Hij το ἀει ζην ὑστερον ὡς θεος χορηγησῃ, ibid. p. 6. Nu roept Hij ἐναργως εἰς σωτηριαν. En ταχιστα εἰς παντας ἀνθρωπους διαδοθεις, θαττον ἡλιου ἐξ αὐτης ἀνατειλας της πατρικης βουλησεως, ῥᾳστα ἡμιν ἐπελαμψε τον θεον, als πηγη .... ζωοποιος, εἰρηνικη, ἐπι παν το προσωπον της γης χεομενος. Om wien ὡς ἐπος ἐπειν τα παντα ἠδη πελαγος γεγονεν ἀγαθων, Coh. p. 68/69.

Zooals uit deze aanhalingen, in verband met de strekking van de Cohortatio en den Paedagogus, reeds valt af te leiden, komt bij Clemens sterke nadruk te liggen op de didaskalie of ἡ γνωσις [2]).

---

p. 309 D: Indien de Grieksche philosophie το μεγεθος της ἀληθειας al niet καταλαμβανει en nog ἐξασθενει πράττειν de geboden des Heeren, ἀλλ' οὐν γε προπαρασκευαζει την ὁδον τῃ βασιλικωτατῃ διδασκαλιᾳ, ἀμηγεπῃ σωφρονιζουσα και το ἠθος προτυπουσα και προστυφουσα εἰς παραδοχην της ἀληθειας την προνοιαν δοξαζονται. p. 315 C: ἡ δι' υἱου ἐπιγνωσις ἐστι του πατρος, ἡ της περιφρασεως της ἑλληνικης κἀταλψις. p. 218 A: ἡ φιλοσοφια προς καταληψιν της ἀληθειας, ζητησις οὐσα ἀληθειας συλλαμβανεται.

[1]) cf. bij deze plaats Dorner I, p. 457—459.

[2]) cf. voor Clemens' dynamilogische psychologie en kenleer Str. VI p. 684/685. και μη τι ἡ γνωσις ἰδιωμα ψυχης τυγχανει λογικης, εἰς τουτο ἀσκουμενης, ἱνα δια της γνωσεως ἐις ἀθανασιαν ἐπιγραφῃ; ἀμφω γαρ δυναμεις της ψυχης, γνωσις τε και ὁρμη. εὑρισκεται δ'ἡ ὁρμη μετα τινα συγκαταθεσιν κινησις οὐσα. ὁ γαρ ὁρμησας εἰς τινα πραξιν, προτερον την γνωσιν της πραξεως λαμβανει, δευτερον δε την ὁρμην. ἐτι κᾀπι τουδε κατανοησωμεν. ἐπειδη γαρ το μαθεὶν του πραξαι πρεσβυτερον ἐστι, φυσει γαρ ὁ πρασσων τουτο ὁ πραξαι βουλεται, μανθανει προτερον, και ἡ μεν γνωσις ἐκ του μαθειν, το πραξαι

Digitized by Google

Want ofschoon hij Paed. I p. 103 A. schrijft: *ὑπερ ἡμων ἐξεχεεν αἱμα*, en hij „reich an Stellen über die Kraft des Todes Jesu", Hagenb. § 68, 2, wezen moge, „tritt übrigens der Versöhnungstod „Christi für Clemens zurück", Dorner I, p 460, 73, cf. 72. In zijn gedachtengeheel vormt de kennis het middelpunt. Vooreerst formuleert hij, dat wij *του θεου Λογου τα λογικα πλασματα* zijn, Coh. p. 5 D. [1]) en zegt, dat *το εἰδος ἑκαστου ὁ νους* is, *ᾡ χαρακτηριζομεθα*, Str. VI ed. Potter II p. 776; cf. *ὁ ἀνθρωπος μεταπλασσεται λογῳ*, bij Hagenb. § 42, 8; en dat de ziel *λογῳ δυναμιν λαβουσα κυριακην μελετᾳ εἰναι θεον, κακον μεν οὐδεν ἀλλο πλην ἀγνοιας εἰναι νομιζουσα*, bij Harnack I, p. 553, Anm. 1, zoodat de *γνωστικος*, wanneer men hem eens mocht voorstellen te kiezen *την γνωσιν του θεου ἡ την σωτηριαν την αἰωνιον*, gesteld eens dat deze twee niet onverbrekelijk samenhingen, terwijl zij *παντος μαλλον ἐν ταυτοτητι* zijn, dan *οὐδε καθ' ὁτιουν διστασας ἑλοιτ' ἀν* de kennis Gods, bij Harnack I, p. 564, Anm. 3.

Om dit laatste niet mis te verstaan, moeten we er wel op letten, dat Clemens hier spreekt over het kennen van God. Omdat het iets anders is te zeggen, dat men de kennis qua kennis verkiezen zou boven alles, dan dat men de kennis Gods stelt zelfs boven eeuwige eudaemonie. En ten tweede gaat het bij den passus, zooals uit het verband blijkt, om het onzelfzuchtige, eigenbelanglooze van dengene die de kennis Gods het hoogste acht. Clemens wil zeggen, dat zij door den rechten kenner om haar zelfswil, zonder bijoogmerken, wordt begeerd en gezocht. Want op het citaat volgt: *δι' αὐτην αἱρετην κρινας εἰναι την ἐπαναβεβηκυιαν της πιστεως δι' ἀγαπην εἰς γνωσιν ἰδιοτητα*, Str. IV, p. 529 B; terwijl er aan voorafgaat, ibid. p. 528 D. vv. *ἐμπαλιν γαρ χρειας τινος ἑνεκεν*, opdat mij het eene geschiede en iets anders niet treffe, *της ἐπιστημης ἐφιεσθαι της περι τον θεον οὐκ ἰδιον γνωστικου.*

δε ἐκ του ὁρμησαι, κἀκ του μανθανειν ἡ γνωσις. ἑπεται δε τῃ ἐπιστημῃ ὁρμη. μεθ' ἡν ἡ πραξις. ἀρχη και δημιουργος πασης λογικης πραξεως, ἡ γνωσις εἰη ἀν. ὡστε αὖ εἰκοτως ταυτῃ μονῃ χαρακτηριζεται ἡ της λογικης ἰδιοτης ψυχης. τῳ ὀντι γαρ ἡ μεν ὁρμη, καθαπερ γνωσις, ἐστιν ἐπι των ὀντων κινουμενη. γνωσις δε αὐτο τουτο, θεα τις ἐστι της ψυχης των ὀντων, ἡτοι τινος, ἡ τινων, τελειωθεισα των συμπαντων.

[1]) cf. Coh. ed. Potter X, p. 78 *ἡ μεν γαρ του θεου εἰκων ὁ λογος αὐτου, και υἱος του νου γνησιος ὁ θειος λογος, φωτος ἀρχετυπον φως. εἰκων δε του λογου ὁ ἀνθρωπος. ἀληθινος ὁ νους ὁ ἐν ἀνθρωπῳ, ὁ κατ' εἰκονα του θεου και καθ' ὁμοιωσιν δια τουτο γεγενησθαι λεγομενος, τῃ κατα καρδιαν φρονησει τῳ θειῳ παρεικαζομενος λογῳ, και ταυτῃ λογικος.*

Digitized by Google

ἀποχρη δ' αὐτῳ αἰτια της θεωριας ἡ γνωσις αὐτη. Ja, ik zou durven beweren, zegt Clemens, (*τολμησας γαρ εἰποιμ' ἀν*) *οὐ δια σωζεσθαι βουλεσθαι την γνωσιν αἱρησεται ὁ δι' αὐτην την θειαν ἐπιστημην μεθεπων την γνωσιν.* Want het *νοειν, ἐκ συνασκησεως, εἰς το ἀει νοειν ἐκτεινεται.* En dit *ἀει νοειν, οὐσια του γινωσκοντος κατα ἀνακρασιν ἀδιαστατον γενομενη, και ἀϊδιος θεωρια, ζωσα ὑποστασις μενει.*

En daarom heet Jezus vooral *διδασκαλος*, die leert en verlicht en roept. Coh. ed. Potter p. 3—7, 86; Paed. I, e. a.; en *ὁ παιδαγωγος*, Paed. I, 1, bezig met *παραινειν, παιδευειν, παιδαγωγειν, παρασκευαζειν, θεραπευειν* etc. Een en ander moet echter niet te intellectualistisch opgevat worden, want zijn doel is *βελτιωσαι την ψυχην, οὐ διδαξαι*, hoewel Hij ook als leeraar werkzaam wezen zal, Paed. I, p. 78 D.

Er kwam toch zonde in de wereld, waardoor *το ἐξαμαρτανειν πασιν ἐμφυτον και κοινον* is, bij Hagenb. § 63, 2. En tegenover *ἡ ἀρετη* als *διαθεσις ψυχης συμφωνος ὑπο του λογου περι ὁλον τον βιον*, is *ἁμαρτημα παν το παρα τον λογον τον ὀρθον*. Paed. I c. 13 p. 136 en 135, voortspruitend uit onkunde meer dan uit onmacht: *το δε ἁμαρτανειν ἐκ του ἀγνοειν κρινειν ὁτι χρη ποιειν συνισταται ἡ του ἀδυνατου ποιειν*, bij Hagenb. t. a. p. Onder hare gevolgen behoort ook *ἡ ληθη της ἀληθειας*, bij Hagenb. t. a. p. En waar *ἡ κακια μεν την ἀνθρωπων ἐπιβοσκεται φθοραν*, maar de waarheid *ὡσπερ ἡ μελιττα λυμαινομενη των ὀντων οὐδεν*, zich verheugt *ἐπι μονης της ἀνθρωπων σωτηριας*, Coh. ed. Potter p. 6, laat ons daar de waarheid, *ἁμα φανωτατῃ φρονησει*, van boven uit den hemel doen nederdalen (*καταγωμεν*). En dat deze, als een zoo schitterend mogelijk licht *ἀποστιλβουσα*, bestrale (*καταυγαζειν*) *παντῃ τους ἐν σκοτει κυλινδουμενους* en hen van de dwaling bevrijde, *την ὑπερτατην ὀρεγουσα δεξιαν, την συνεσιν, εἰς σωτηριαν*, ibid. p. 3. Want *ὁ λογος ἀληθειας* of *ἀφθαρσιας* wederbaart den mensch, voert hem tot de waarheid terug, is *το κεντρον της σωτηριας*, drijft het verderf naar buiten, jaagt den dood weg, en bouwt *ἐν ἀνθρωποις* een tempel, opdat Hij *ἐν ἀνθρωποις ἱδρυσῃ τον θεον*, ibid. p. 90.

Dit brengt de Logos tot stand, wanneer men Hem volgt: *ἀλλα και τουτων εἰ τις των ὀφεων μετανοησαι ἑκων, ἑπομενος δη τῳ λογῳ, ἀνθρωπος γινεται θεου*, ibid. p. 4. Hij is de *βραβευτης* bij een kampstrijd, waarvan *ὁ των ὁλων δεσποτης* de *ἀγωνοθετης* is, en waarbij geworsteld wordt om de waarheid. En daarom *ἀποδυσαμενοι περιφανως ἐν τῳ της ἀληθειας σταδιῳ γνησιως ἀγωνιζωμεθα.* Want de kampprijs is niet gering: *ἀθανασια προκειται*, ibid. p. 77. Door middel toch van de kennis van den goddelijken wil wordt het

Digitized by Google

τελος bereikt, *ἡ προς τον ὀρθον ὡς οἱόν τε ἐξομοιωσις και εἰς την ἀληθειαν υἱοθεσιαν δια του υἱου ἀποκαταστασις*, altijd den Vader *δοξαζουσα δια του μεγαλου ἀρχιερεως*, die ons den naam van broeders en medeerfgenamen verwaardigt te dragen (*καταξιωσαντος ἡμας εἰπειν*), Str. II ed. POTTER p. 500. Zoo komt dus de *μαθησις* nog in sterker licht te staan dan bij Justinus.[1]) En evenzoo komt het moralisme scherper uit. God is te allen tijde *προτρεπων ἡμας ἐπ' ἀρετην*, en de Logos van God werd mensch, *ἱνα δη και συ παρα ἀνθρωπου μαθῃς, πῃ ποτε ἀρα ἀνθρωπος γενηται θεος*, ibid. p. 8. Als paedagogus belooft Hij *των ἐν ἡμιν παθων την ἰασιν*, Paed. I c. 1. Zelfs vertoont dit moralisme een ascetischen trek. Str. II p. 395 C.: *ἡ ἡμετερα φυσις, ἐμπαθης οὐσα, ἐγκρατειας δειται. δι' ἡς προς το ὀλιγοδεες συνασκουμενη, συνεγγιζειν πειραται κατα διαθεσιν τῃ θειᾳ φυσει*. Zoodat *ὁ σπουδαιος ὀλιγοδεης* wel behoeften heeft (*το ἐνδεες*) *δια τε το σωμα, δια τε την γενεσιν αὐτην*, maar ook geleerd heeft *ὀλιγων δια την λογικην ἐγκρατειαν δεισθαι*. Cf. ook Paed. III c. 1, p. 215. Echter schrijft Clemens Str. III, p. 439 D. ook: *ἡ ὀρεξις οὐ του σωματος ἐστι κἀν δια το σωμα γινεται*. Cf. ibid p. 446 C: *ἡ ἐγκρατεια ψυχης ἀρετη*.

Een en ander, intellectualisme, moralisme en ascetisme, vinden we bijeen Paed. III c. 1, p. 214 A/B: De voornaamste (*μεγισθον*) van alle *μαθηματα* is *το γνωναι αὑτον*. Want als men zichzelven kent, *εἰσεται θεον*. En kent men God, dan *ἐξομοιωθησεται θεῳ*. Niet door het dragen van goud en kostbare kleeding, maar *ἀγαθοεργων και ὁτι μαλιστα ὀλιγιστων δεομενος*. Zonder behoeften toch (*ἀνενδεης*) is alleen God, en Hij verblijdt zich het meest, wanneer Hij ons ziet *καθαρευοντας τῳ της διανοιας κοσμῳ*.

Opmerkenswaard is bij dit citaat, dat er geene plaats overblijft voor Christus. Noch van Zijn persoon noch van Zijn werk wordt eenige melding gemaakt. Blijkens hetgeen kort hierop volgt, bedoelde Clemens dit wel niet zoo. Want daar zegt hij, dat *ὁ συμπαθης θεος, ἀυτος ἠλευθερωσε την σαρκα της φθορας της δουλειας της θανατηφορου και πικρας ἀπαλλαξας* . . . . . Maar desniettemin kwam onwillekeurig aan den dag, hoe geheel hij beheerscht

---

[1]) cf. COH. p. 55 A: *μεχρι συντελειας και ἡ σημερον και ἡ μαθησις διαμενει*. Paed. I c. 6 p. 94 D: *πιστις μαθησεως τελειοτης*, en ibid. c. 7, p. 108 C: *παιδαγωγια ἡ θεοσεβεια, μαθησις οὐσα θεου θεραπειας, και παιδευσις εἰς ἐπιγνωσιν ἀληθειας, ἀγωγη ὀρθη ἀναγουσα εἰς οὐρανον*. De Heere ontfermt zich, *παιδευει, προτρεπει, νουθετει*, behoudt, bewaakt en *μισθον ἡμιν της μαθησεως ἐκ περιουσιας, βασιλειαν οὐρανων, ἐπαγγελλεται*, COH. ed. POTTER p. 6.

Digitized by Google

werd door de gedachte, dat ook de Grieksche wijsbegeerte eene gave van God was; waardoor hij vooral streven ging om „überall „Wahrheitsmomente zu finden und seine Erkenntniswelt zu be- „reichern", Bonw. p. 158/159, doch ook minder fijngevoelig werd op het punt van de schriftuurlijkheid en het christelijke der door hemzelven of door anderen gegeven voorstellingen. Nu doet het bovenaangevoerde ons zien, dat er eenerzijds overeenstemming tusschen Clemens en Justinus bestaat, maar anderzijds ook, dat de eerste verder ging dan de laatste. Gelijkheid is er, voorzoover beiden het heilswerk vooral opvatten als onderwijzing, die rechte en hoogere kennis aanbrengt, daardoor tot het beoefenen van een deugdzaam leven leidt, en alzoo straks het hemelrijk kan binnenvoeren; en ook voorzoover beiden nadruk leggen op den aan Jezus' komst in het vleesch voorafgaanden arbeid van den Zone Gods onder heidenen en Joden. Maar verschil is er, inzoover Clemens de verzoening door Jezus' lijden en sterven nog meer op den achtergrond laat treden, daarentegen de intellectualistische en moralistische elementen nog meer tot hoofdbestanddeelen maakt, voorts het intellectualisme weer enger neemt, door het bepaald van de philosophie te verstaan, daarmee in verband een moralisme leert, dat naar eenige, door zekere wijsbegeerte gestelde, regelen leeft, en zoo het ideaal van den z. i. waren en hoogsten christen omschrijven kan met woorden, waarin van geen zonde en Verlosser gesproken wordt, om de zaligheid te laten bewerken door den mensch zelven, langs den weg van ascese in den kwaden zin van het woord.

In dit resultaat komt een gevaar uit, waaraan men bloot staat, als men, het oog richtend op den samenhang van de aanneming der menschelijke natuur door den Zone Gods en Zijne werkingen in heel de menschheid als Logos, niet tevens scherp op het specifieke van de vereeniging unione personali let. Schijnbaar ruim en breed begonnen, was men feitelijk eng en bekrompen. Want God werkte in heel de menschheid, doch om door voorlichting te brengen tot Hem. Daaraan lag de onderstelling ten grondslag, dat de mensch nog zien, opmerken en volgen kon Omdat nu deze openbaring niet genoegzaam effectueerde, moest telkens de sterkte van het licht toenemen, en werden vanzelf het meest gebaat degenen, die geacht werden het scherpst te zien. Dat waren de wijsgeeren. En dezen lazen dan voorts de levensregelen af, naar welke zich de mensch te voegen had. Zoo kwam de werkzaamheid van den Logos neer op verlichting door de phi-

Digitized by Google

losophie; kromp de menschheid in tot enkele wijsgeeren[1]); kwam het leven op te gaan in een streven om de behoeften te dooden, niet zooals zij beheerscht werden door de zonde, maar gelijk zij in zichzelve waren; ontkende men met ter daad, dat de gansche wereld uit Gods hand was voortgekomen en door Hem elk oogenblik in stand gehouden werd, en maakte zelf zich zalig, naar den naam door God te kennen, wezenlijk door zichzelven te kennen: *ἑαυτον γαρ τις ἐαν γνῳη, θεον εἰσεται. θεον δε εἰδως, ἐξομοιωϑησεται θεῳ.* Hiermee zijn we aangekomen bij de principieele dwaling, waaruit dit verkeerde resultaat voortsproot. Om nu het goede niet kwaad, noch het kwade goed te heeten, (cf. Jes. 5 : 20), dienen we scherp te onderscheiden tusschen datgene waarin het foutieve niet, en datgene waarin het wel school. Verkeerd was niet, dat men oog had voor Gods werkzaamheid in de geheele wereld en in de gansche menschheid, noch dat men bepaald den Zone Gods daarbij bijzonder in het oog vatte; noch dat men Hem als Middelaar Zijne komst in het vleesch op velerlei manier liet voorbereiden en daarvan a. h. w. praeformaties bewerken; noch dat men Jezus als Leeraar en als hoogsten Leeraar erkende; noch dat men Hem als voorbeeld eerde; noch dat men bij de menschen en de geloovigen rekende met het element der kennis en des wandels; noch dat men ook de zaligheid in verband bracht bepaald met de kennis van God; noch dat men deze kennis in nauwen samenhang nam met de zelfkennis; noch dat men hier van eenen voorloopigen toestand sprak, die straks zoude overgaan in eenen anderen, waarbij wijziging kwam ook in de verhouding tot God en tot Jezus, zij het niet in wezen, dan toch in openbaring.

Maar *a* was men te exclusief, vatte Gods werkzaamheid te beperkt op, zag niet genoeg in, dat God-drieëenig daarbij subject was, en dat de Zoon hierbij meer voor ons uitkwam vanwege Zijne bestaanswijze binnen het goddelijk wezen als Zoon, èn omdat Hij straks het middelaarswerk der voldoening en verwerving realiseeren zou, door als mediator reconciliationis, bekleed met Zijne aan te nemen menschelijke natuur, uittevoeren wat dezes Middelaars was; verloor het eigenaardige van het *ὁ λογος σαρξ ἐγενετο* te veel uit het oog; huldigde Jezus te uit-

[1]) cf. Coh. p. 45 A. *πασι ἁπαξαπλως ἀνϑρωποις, μαλιστα δε τοις περι λογους ἐνδιατριβουσιν, ἐνεστακται τις ἀπορροια ϑεϊκη.*

Digitized by Google

sluitend als Leeraar, met voorbijgaan Zijner andere ambten, en vatte dit leeren nog weer te veel op in den zin van kennisvermeerderend, verlichtend onderwijs; beschouwde Zijn leven schier alleen als voorbeeld voor onze gedraging, dacht de kennis van den geloovige te intellectualistisch en den wandel te moralistisch of ook ascetisch; stelde somtijds de zaligheid niet zoozeer het hoogst in de kennis van God, welke kennis dan bron van alle genieting zou zijn, als wel bijna alleen in de kennis.

b. Onderscheidde men niet scherp genoeg tusschen de werkingen en openbaringen van God qua tales, én de kennis daarvan door den mensch. Dat zijn twee zeer verschillende zaken. En onderscheidt men ze, dan komt er plaats voor en ontstaat de eisch tot kritiek op hetgeen door den mensch omtrent Gods openbaring wordt gedacht en geleerd: in zake juistheid, volledigheid, samenhang enz. Daarvoor is een maatstaf noodig. Alzoo gaat het oog open voor de beteekenis der Schrift. En deze behoort dan onderzocht te worden, en wel allereerst met betrekking tot de vraag, of zij met eene bepaalde pretentie optreedt, en zoo ja, met welke, en voorts of men, en zoo ja, waarom men die moet of zal laten gelden.

c. Stelde men veelszins de beslissende activiteit in de hand van den mensch zelven. Hij was het die, gebruik makende van de aangeboden hulpmiddelen en onderwijzingen Gods, zelf zich de zaligheid eigen maakte; cf. Str. VI p. 662 D: *ἡμας ἐξ ἡμων αὐτων βουλεται σωζεσθαι.* V p. 547 D: *οὐτε ἀνευ προαιρεσεως τυχειν* (scil. *της τελειοτητος του ἀγαθου*) *οἱον τε. οὐ μην οὐδε το παν ἐπι τῃ γνωμῃ τῃ ἡμετερᾳ κειται.... χαριτι σωζομεθα, οὐκ ἀνευ μεντοι των καλων ἐργων.*

Ook hierbij moet tot juiste beoordeeling onderscheiden worden. En dan is wederom niet verkeerd, dat Justinus, Clemens e. a. den mensch bij het werk der verlossing in zijne redelijke en zedelijke natuur wilden erkend hebben. Want als God in Christus de wereld redden komt, handhaaft Hij daarbij den mensch qua animal rationale et morale, omdat eerst zóó Zijne eere tegen Satan ongekrenkt schitteren kan. Daarom belijdt de Geref. kerk ook: „Doch gelijk de mensch door den val niet heeft opgehouden een mensch te zijn, begaafd met verstand en wil, en „gelijk de zonde..... de natuur der menschen niet heeft weggenomen, maar verdorven en geestelijker wijze gedood; alzoo „werkt ook deze Goddelijke genade der wedergeboorte — cf. 11

Digitized by Google

„en 12 — in de menschen niet als in stokken en blokken, en „vernietigt den wil en zijne eigenschappen niet, en dwingt dien „niet met geweld zijns ondanks, maar maakt hem geestelijk „(spiritualiter) levend, heelt hem, verbetert hem en buigt hem „tegelijk liefelijk en krachtiglijk." Dord. Leerr. Hoofdst. III en IV, 16. Niet onjuist is daarom Clemens' formuleering: οὐτε μεν ἀκων σωθησεται ὁ σωζομενος, οὐ γαρ ἐστιν ἀψυχος, bij Hagenb. § 57, 7. En voorzeker: πεφυκεν .... ὁ ἀνθρωπος οἰκειως ἐχειν προς θεον, Coh. ed. Potter p. 80. Want God schiep den mensch naar of als Zijn beeld en gelijkenis, Gen. 1 : 26, 27. Maar als Clemens deze negatieve uitspraak nu vervolgens door eene positieve aanvult, komt zijn bedoeling aan het licht, en daarbij wijkt hij van de Schrift af: ἀλλα παντος μαλλον ἑκουσιως και προαιρετικως σπευσει προς σωτηριαν. διο και τας ἐντολας ἐλαβεν ὁ ἀνθρωπος, ὡς ἐξ αὐτου ὁρμητικος προς ὁποτερον ἀν και βουλοιτο των τε αἱρετων και των φευκτων. Vgl. daartegen: οὐκ ἐξ ὑμων, Ef. 2 : 8*b*, „er is niemand die God zoekt", Rom. 3 : 11*b*, πας ὁ ποιων την ἁμαρτιαν δουλος ἐστι της ἁμαρτιας, Joh. 8 : 34*c*, *d*, „niemand kan tot Mij komen, ἐαν μη ὁ πατηρ ὁ πεμψας με ἑλκυσῃ αὐτον, Joh. 6 : 44*a*, *b*, want „het gedichtsel van „'s menschen hart is boos van zijne jeugd aan", Gen. 8 : 21, ἐαν μη τις γεννηθῃ ἀνωθεν, οὐ δυναται ἰδειν την βασιλειαν του θεου, Joh. 3 : 5, ὑμιν ἐχαρισθη το ὑπερ χριστου .... εἰς αὐτον πιστευειν, Fil. 1 : 29, „allen zijn afgeweken, ἁμα ἠχρειωθησαν, Rom. 3 : 12, „want allen hebben gezondigd en ὑστερουνται της δοξης του θεου, Rom. 3 : 23.

De fout hierbij is dus, dat de verwoesting, door de zonde aangebracht, te gering wordt geschat, alsof de mensch ook na den val nog ware ὁρμητικος tot welk van beide hij maar mocht willen van hetgeen te kiezen of te ontvluchten is, zoodat er sprake zou kunnen zijn van een ἑκουσιως και προαιρετικως σπευσαι προς σωτηριαν, als hadde hij nog την προς τον θεον προαιρεσιν, Coh. ed. Potter p. 79, en alsof nog gold: σου ἐστιν ἡ βασιλεια των οὐρανων ἐαν θελησῃς, cf. ibid., in dezen zin, dat de mensch alsnog de beslissing in zijne eigene macht hadde. Daarentegen zegt de Geref. belijdenis terecht: „Deze (wedergeboorte) wordt in ons niet teweeggebracht... „door aanrading of zulke manier van werking, dat, wanneer nu „God Zijn werk volbracht heeft, het alsdan nog in de macht des „menschen zoude staan wedergeboren te worden, of niet wedergeboren te worden", Dord. Leerr. hoofdst. III en IV, 12, maar „door eene zoodanige werking, dat alle diegenen, in wier harten

Digitized by Google

„God op deze wonderbaarlijke wijze werkt, zekerlijk, onfeilbaar en „krachtiglijk wedergeboren worden en daadwerkelijk gelooven", t. a. p. De macht welke in laatster instantie en ten principale beslist, is niet de mensch, zooals Clemens meende. Nu leerde Clemens echter nog niet, wat Origenes later stelde, zooals eigenaardig uitkomt in een paar citaten van hen bij HAGENB. § 70, 6. Van Clemens luidt het: *ὡς δε ὁ ἰατρος ὑγειαν παρεχεται τοις συνεργουσι προς ὑγειαν, οὑτως και ὁ θεος την ἀϊδιον σωτηριαν τοις συνεργουσι προς γνωσιν τε και εὐπραγιαν.* Hier hebben we dus het beeld van een geneesheer en een zieke. En de aanhaling van Origenes zegt: *το του λογικου ἀγαθον μικτον ἐστιν ἐκ τε της προαιρεσεως αὐτου και της συμπνεουσης θειας δυναμεως τῳ τα καλλιστα προελομενῳ.* Daarbij gaat de mensch dus voor (*προελομενος*), en wordt aan God een volgen toegeschreven. Dat wijst op een zeer verschillend gedachte verhouding tusschen God en schepsel (mensch), die beider voorstellingen beheerscht, en voor het onderwerp dezer studie van beteekenis is.

Bij Clemens is die verhouding van zoodanigen aard, dat zij van Gods kant een levendig verkeer en drukke werkzaamheid van liefderijke ontferming ten aanzien van den mensch medemedebrengt. Daarom was het Clemens te doen. Want in zijn hoofdwerk voerde hij de gedachte „der Erziehung des Men„schengeslechts durch den Logos" door [1]). God zelf, en nader Zijn Zoon, de Logos, is *ὁ παιδαγωγος ἡμων*, Paed. I c. 2; [2]) Zijn werk bestaat derhalve in *ἡ παιδαγωγια*. Doch dat *παιδαγωγια παιδων ἐστιν ἀγωγη, σαφες ἐκ του ὀνοματος*, Paed. I c. 5, p. 84 D., waarom wij haar *ὁμολογουμεν εἰναι ἀγωγην ἀγαθην ἐκ παιδων προς ἀρετην*, t. a. p. p. 87 B.; cf. c. 7, p. 108 C. De *παιδες* zijn wij, ibid. p. 84 D., of *χορος νηπιων, ὁ καινος ἡμεις λαος, τρυφερος ὡς παις*, ibid. p. 89 B. [3]) Doch wij worden *παιδες και νηπιοι* genoemd niet *προς το*

---

[1]) cf. Paed I c. 7 p. 109 C/D: Onze paedagoog, *ὁ ἁγιος θεος Ιησους, ὁ πασης της ἀνθρωποτητος καθηγεμων λογος, αὐτος ὁ φιλανθρωπος θεος ἐστι παιδαγωγος.* Coh. p. 53 B: *ὠ της ὑπερβαλλουσης φιλανθρωπιας.* ibid. p. 58 B/C: *ὁ θεος ἐκ πολλης της φιλανθρωπιας ἀντεχεται του ἀνθρωπου, ὡσπερ ἐκ καλιας ἐκπιπτοντος νεοττου ἡ μητηρ ὀρνις ἐφιπταται.* Paed. I c. 7 p. 108 C: *ὁ των νηπιων κηδεμονικος ποιμην.* ibid. c. 2 p. 81 A: *λογος ὁ πατρικος μονος ἐστι ἀνθρωπινων ἰατρος ἀρρωστηματων παιωνιος.*

[2]) cf. p. 79/80: *ἐοικε δε ὁ παιδαγωγος ἡμων .... τῳ πατρι αὐτου τῳ θεῳ οὑπερ ἐστιν υἱος ἀναρμαρτητος ....*

[3]) cf. c. 7, p. 108 B: *ἡμας νηπιους ἀλληγορουμενους, μονον δε εἰναι τελειον τον πατερα των ὁλων.*

Digitized by Google

παιδαριωδες και εὐκαταφρονητον της μαθησεως, want zoodra als wij herboren zijn (*ἀναγεννηθεντες*) bezitten we het *τελειον* (*ἀπειληφαμεν*), *οὗ ἑνεκεν ἐσπευδομεν. ἐφωτισθημεν γαρ. το δε ἐστιν ἐπιγνωναι τον θεον*, t. a. p. c. 6, p. 92 B.; cf. ibid. p. 93 B *μονοι .... οἱ πρωτον ἀρξαμενοι των ὁρων της ζωης, ἠδη τελειοι. ζωμεν δε ἠδη οἱ θανατου κεχωρισμενοι.* Hier geldt de regel, dat wij verlicht worden als we den Doop ontvangen, en *φωτιζομενοι υἱοποιουμεθα*, en kinderen (Gods) wordende, bereiken wij het *τελειον*, en *τελειουμενοι ἀπαθανατιζομεθα*, ibid. p. 93 A. Terwijl het *τελειον* bestaat in het *ἀπροσδεες*. Want wat ontbreekt hem nog, die God kent? ibid. B.

Maar de Heere noemt Matth. 11 : 25 *νηπιους ἡμας τους των ἐν κοσμῳ σοφων ἐπιτηδειοτερους εἰς σωτηριαν*, cf. ibid. p. 96 C.en D. En *ἡ ἐν Χριστῳ νηπιοτης τελειωσις ἐστιν*, ibid. p. 98 A. Zoo zijn wij dus in de vaag onzes levens (*το οὐθαρ της ἡλικιας*), zonder te verouderen (*ἀγηρως*), waarbij we *προς νοησιν ἀει ἀκμαζομεν*, altijd jong en *ἠπιοι* en nieuw. Want *καινοι* moeten wel wezen zij, die deel verkregen aan *λογος καινος*. En wat der *ἀϊδιοτητος* deelachtig is, verlangt (*φιλει*) *τῳ ἀφθαρτῳ* gelijk te worden. Zoodat wij heel ons leven *παιδες* heeten, omdat de waarheid die in ons is, niet veroudert. De wijsheid toch is *ἀειθαλης, ἀει κατα τα αὐτα και ὡσαυτως ἐχουσα και οὐποτε μεταβαλλουσα*, ibid. 89/90. Vgl. hierbij ook Str. II, p. 380 B. en p. 367 D., en Coh. p. 56/57.

Voor den *νηπιος* is de Logos alles: vader en moeder, paedagoog en *τροφευς, και οὐδεν εἰς αὐξησιν τοις παιδιοις ἐνδεει*, Paed. I, c. 6, p. 102 C. Want *ἡ τροφη* is de Heere Jezus, de Logos van God, *πνευμα σαρκουμενον*, t. a. p. D., *ἁγιαζομενη σαρξ*, ibid. p. 103 A. [1]) Maar evenals de wedergeboorte *ἀναλογως, οὑτω και ἡ τροφη γεγονε τῳ ἀνθρωπῳ πνευματικη*, ibid. p. 106 A. En zoo *παντα ὀνινησιν ὁ κυριος και παντα ὠφελει ὡς ἀνθρωπος και ὡς θεος*, ibid. C. 3, p. 82 A. Omdat Hij ons de zonden vergeeft als God, en tot het nalaten der zonde *παιδαγωγει ὡς ἀνθρωπος*, weshalve de mensch terecht door God geliefd wordt (*φιλος τῳ θεῳ*), *ἐπει και πλασμα αὐτου ἐστιν*, ibid.; cf. ook ibid. c. 2, p. 81 B: de goede Paedagoog,

---

[1]) cf. t. a. p. 103 A *ἡ τροφη το γαλα του πατρος, ᾧ μονῳ τιτθευομεθα οἱ νηπιοι.* ibid. p. 105 A *ἁπαντα ὁ κυριος εἰς ἀπολαυσιν ἡμων των εἰς αὐτον πεπιστευκοτων. μη δη οὐν τις ξενιζεσθω, λεγοντων ἡμων ἀλληγορεισθαι γαλα το αἱμα:* ibid. p. 106 A/B *παντῃ τοινυν ἡμεις τα παντα χριστῳ προσῳκειωμεθα, και εἰς συγγενειαν δια το αἱμα αὐτου ᾧ λουτρουμεθα, και εἰς συμπαθειαν δια την ἀνατροφην την ἐκ του λογου, και εἰς ἀφθαρσιαν δια την ἀγωγην την αὐτου.*

Digitized by Google

de Wijsheid, de Logos des Vaders, *ὁ δημιουργησας τον ἀνθρωπον, ὁλου κηδεται του πλασματος, και σωμα και ψυχην ἀκειται αὐτου ὁ πανακρκης της ἀνθρωποτητος ἰατρος σωτηρ.*

Zooals het voorlaatste citaat zegt, bewandelt Jezus hierbij den weg van het *παιδαγωγειν*. Er is hier een *ἐθελοντας πειθειν. οὐ γαρ βιαζεται ἐξ αὐτου την σωτηριαν λαβειν*, Str. VII, p. 702 C. Want God niet *ἀναγκῃ ἀγαθοποιει*, maar *κατα προαιρεσιν εὐποιει*, doch *τους ἐξ αὐτων ἐπιστρεφοντας*, ibid. p. 723 D.; cf. VI p. 662 D. Wijl ontferming vindt *ὁ δυναμενος, και ὁ βουληθεις ἰσχυει*, VII, p. 710 B.

Niettemin *μονῃ τῃ ἡμετερᾳ σωτηριᾳ ὁ θεος ἡδεται*, ibid. p. 707 A. Niet vanwege eigen behoefte. Want Hij, en Hij alleen, heeft geen behoeften, Paed. III, c. 1; cf. Str. VI, p. 707 A; is *τελειος*, Paed. I c. 7, p. 108 B., en in alle opzichten *κρειττων* dan de mensch, Str. II, p. 392 B. Daarom ook *κηδεται ἡμων, μητε μοριων ὀντων αὐτου μητε φυσει τεκνων*. Immers is er niemand, die zeggen durft, dat wij een deel van God zijn, Hem in wezen gelijk (*ὁμοουσιος*); *ὁ θεος οὐδεμιαν ἐχει προς ἡμας φυσικην σχεσιν*, ibid. C. en B. Wordt er dus gesproken van een worden *ὡς διδασκαλος*, dat ons voldoende moet zijn, dan hebben wij dit niet optevatten *κατ' οὐσιαν. ἀδυνατον γαρ ἰσον εἰναι προς την ὑπαρξιν το θεσει τῳ φυσει.* Maar het doelt op *το ἀϊδιους γεγονεναι και την των ὀντων θεωριαν ἐγνωκεναι και υἱους προσηγορευσθαι και τον πατερα ἀπο των οἰκειων καθοραν μονον*, ibid. p. 393 D. Doch God zorgt voor ons (*κηδεται*) *φυσει πλουσιος ὡν ἐν ἐλεῳ δια την ἀγαθοτητα*, ibid. p. 392 C. En het grootste blijk (*ἐνδειξις*) van Gods goedheid is juist, dat Hij, *οὑτως ἐχοντων ἡμων προς αὐτον, και φυσει ἀπηλλοτριομενων, ὁμως κηδεται*, ibid. D. Clemens denkt bij dit wezensonderscheid tusschen God en ons meer bepaald aan ons stoffelijk deel, cf. ibid. p. 392 B/C.; en p. 405 A. zegt hij, dat *το κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν* niet *το κατα σωμα μηνυεται*, maar *το κατα νουν και λογισμον. οὐ γαρ θεμις θνητον ἀθανατῳ ἐξομοιουσθαι.* Daardoor werd de tegenstelling meer die van vleesch of stof en geest, gelijk deze ook samenhing met zijne gedachten over *παθη, ἀπαθεια, ἐγκρατεια*, cf. Str. III, p. 339 D., 446 C.; Paed. I, c. 2, p. 80 A.; eene tegenstelling die door de Gnostieken sterk was gedrukt, en in Origenes' systeem eene voorname rol speelt. Doch dit neemt niet weg, dat hij opzettelijk en klaar de onderscheidenheid in wezen tusschen God en mensch uitsprak. Bovendien, en dat is van meer beteekenis, rust het geheel zijner denkbeelden niet op de, ware het ook onbewust door hem gekoesterde, onderstelling van eene wezens-

Digitized by Google

eenheid of gelijkheid tusschen den Schepper en Zijn maaksel.

Dit had bij hem hetzelfde gevolg als bij Irenaeus, n.m.l. dat hij, na God in Zijne onveranderlijke onderscheidenheid van het schepsel gehandhaafd te hebben zóó, dat Deze van den kant zijner creatuur voor Zichzelven niets te hopen, maar uit gelijke oorzaak ook niets te duchten had, nu andererzijds in staat werd gesteld en zich genoopt voelde, om den Eeuwige in een zoo levendig verkeer en innige gemeenschap met het produkt Zijner almacht en wijsheid en goedheid te teekenen, als geen heiden noch gnostiek zich denken kon.

ὁ μονος ὀντως θεος, Coh. p. 34 B, cf. ibid. p. 46 C., is, allen erkennen het ook tegen hunnen wil, dank zij *τις ἀπορροια Θεϊκη*, dat hun ingedruppeld is (*ἐνεσταкται*), één, *ἀνωλεθρος και ἀγεννητος*, ibid. p. 45 A. Daarom zeide Plato ook terecht, dat den Vader en Maker van dit heelal *εὑρειν τε ἐργον και εὑροντα εἰς ἁπαν ἐξειπειν, ἀδυνατον. ῥητεος γαρ οὐδαμως ἐστιν*, ibid.; cf. Str. V., p. 585 B. En zij erkennen Dezen *ἀνω που περι τα νωτα του οὐρανου ἐν τῃ ἰδιᾳ και οἰκειᾳ περιωπῃ ὀντως ὀντα ἀει*, ibid. A/B. Hij is de alleen rechte maat, altijd gelijk, ibid. D. *ἑν και ἐπεκεινα του ἑνος και ὑπερ αὐτην την μοναδα*, d. w. z. simplicissimus, Paed. I, c. 8, p. 118 A, wiens rechtvaardigheid dus niet buitengesloten wordt door Zijne goedheid: *ὁτι ὁ ἀυτος μονος ὠν θεος και δικαιος ἐστιν ὁ αὐτος και μονος και ὀντως*, betuigt de Heere, Joh. 17 : 24—26*a*, Ex. 20 : 5, 6, ibid. Cf. Str. VII, p. 707 D: *και οὐδε Θελουσι πιστευειν εἰναι τον ὀντως θεον, τον ἐν ταυτοτητι της δικαιας ἀγαθοσυνης ὀντα*. Hij is *ἀχωρητος*, Str. II, p. 361 B; en heet de hemel Zijn troon, *οὐδε οὑτω περιεχεται*, ibid. Evenzoo is Hij *ἀναρχος*, Str. IV, p. 539 C., *ὑπερανω και τοπου και χρονου και ὀνοματος και νοησεως*, Str. V, p. 582 C., *ἀγνωστος* ibid. p. 588 B., ook verheven boven *ἡ των γεγονοτων ἰδιοτης*, bij Hagenb. § 39, 4.

Klinkt dit veelszins negatief en abstract, toch wijst het in dien ontkennenden vorm scherp eene niet uit te wisschen scheidslijn tusschen God en schepsel aan. Maar op zichzelf ware deze reeks van negatief-geformuleerde uitspraken ongenoegzaam om te kunnen overtuigen, dat Clemens de schriftuurlijke onderscheiding handhaafde. We moeten daarom ook letten op eene andere reeks, die meer positief luidt, en waardoor er verband van creatuur en God zichtbaar wordt.

Ὁλος ἀκοη και ὁλος ὀφθαλμος, ἱνα τις τουτοις χρησηται τοις ὀνομασιν, ὁ θεος, bij Hagenb. § 38, 2, *ἀρχη των ὁλων παντελης, ἀρχης ποιητικος*,

Digitized by Google

Str. IV, p. 539 C., *φυσει πλουσιος*, Str. II, p. 392 C., zoodat *της θειας σοφιας και ἀρετης και δυναμεως ἐργον ἐστι το ἀγαθοποιειν*, ja ook *φυσις, ὡς εἰπειν, αὐτη του θεου*, evenals die van het vuur om te verwarmen, *και του φωτος φωτιζειν*, Str. I, p. 312 B; *αἰτιος* van alles goeds, ibid. p. 282 D., doch *κακιας ἀναιτιος*, ibid. p. 311 B.; cf. IV, p. 535 A: *ὁ των ἀγαθων ἀϊδιος δοτηρ*, Coh. p. 66 B.; niet *ἀκων ἀγαθος, ὁν τροπον το πυρ θερμαντικον*, Str. VII, p. 723 C., maar *ἑκουσιος ἡ των ἀγαθων μεταδοσις αὐτῳ, κἀν προλαμβανῃ την αἰτησιν*, ibid.; *γνωστος*, zij het ook *μονῃ τῃ παρ' αὐτου δυναμει*, Str. V, p. 582 D., zoodat *λειπεται θειᾳ χαριτι και μονῳ τῳ παρ' αὐτου λογῳ το ἀγνωστον νοειν*, ibid. p. 588 B.

In Zijn wezen derhalve geheel van de wereld onderscheiden, is God toch geen *Σιγη* of *Βυθος*, maar een volheid van zijn en leven, die vanwege den eigen aard Zijner natuur doet al wat Hij verricht, zonder eenigen dwang van buiten: *οὐ γαρ ὑπηρετικη γε ἐστιν ἡ εἰς ἡμας θεοθεν ἡκουσα, οἱον ἐκ χειρονων εἰς κρειττονας προϊουσα ἡ προνοια*, Str. VII, p. 723 D., maar ook wederom niet werkende krachtens eene innerlijke noodwendigheid, zooals het vuur brandt, doch *ἑκων* blijvende, en de bewuste, vrijwillige Schenker van alle goede gaven.

Hij is dan ook niet alleen de *ἀρχη* en *ἀιτιος* van al wat ontstond en bestaat, doch *ὁ δημιουργος*; cf. Str. VI, p. 687 A: *κυριος οὐν και πατηρ ὁ κτιστης παντων*. In verband hiermee is niet zonder beteekenis wat hij schrijft Coh. V, p. 591 B, dat de Stoïcijnen *διηκειν δια πασης της οὐσιας τον θεον φασιν*, maar wij *ποιητην μονον αὐτον καλουμεν και λογῳ ποιητην*. Met nadruk zegt hij dan ook Str. III, p. 471 B: *κτιστος ὁ κοσμος*, en ontneemt ons aldus het recht tot zekeren *μισος* tegen eenig schepsel, wijl de wereld van God kwam en is. Heel de wereld rust in haar bestaan op den wil van God. *ὁλον ἰδε τον κοσμον*. Hemel en zon zijn het werk van Hem, en menschen en engelen zijn de werken Zijner vingeren. *ὁση γε ἡ δυναμις του θεου, μονον αὐτου το βουλημα κοσμοποιïα*. Want Hij alleen is in waarheid de eenige God. *ψιλῳ τῳ βουλεσθαι δημιουργει και τῳ μονον ἐθελησαι αὐτου ἑπεται το γεγενησθαι*, Coh. p. 41/42, cf. Str. V, p. 612 C. en ibid. p. 547 D. Zoodat Gods willen en roepen, verre van krachteloos te wezen, terstond hun inhoud realiseeren. Want wel zijn wij niet *ὡς ὁ κυριος, ἐπειδη βουλομεθα μεν, οὐ δυναμεθα δε*, Str. II, p. 393 C., maar God *οὐ ποτε ἀσθενει*, Paed. I, c. 6, p. 93 C., zoodat *το θελημα αὐτου ἐργον ἐστι*, en dit heet wereld, en evenzoo *το βουλημα αὐτου ἀνθρωπων*

Digitized by Google

ἐστι σωτηρια, και τουτο ἐκκλησια κεκληται. Hij weet wie Hij geroepen en behouden heeft; *κεκληκε δε ἁμα και σεσωκεν*, ibid.

Nu schreef Photius van Clemens: *ὑλην ἀχρονον δοξαζει*, cf. HARNACK I, p. 587, Anm. 3 en HAGENBACH § 47, 8. Beide laatsten vatten dit op, alsof Photius zeggen wil, dat Clemens de leer eener ongeschapen stof voorstond, wat echter niet noodwendig zoo behoeft te zijn, omdat *ἀχρονος* een anderen zin kan hebben dan „unerschaffen, unerzeugt, anfangslos". Dit kan ons duidelijk worden als we denken aan het gezegde van Arius: *ἠν ποτε ὁτε οὐκ ἠν*, terwijl de Zoon toch vóór de wereld heette geschapen te zijn. Doch gesteld ook, dat Photius zijn uitdrukking bedoelde in den zin als HAGENBACH en HARNACK haar nemen, dan rijst de vraag nog, of Photius Clemens recht heeft verstaan. Omdat het werk, waarop Photius zich beroept, niet bewaard bleef, kunnen wij geen hooger dan een waarschijnlijkheidsbewijs voeren.

Nu moet er allereerst reeds gerekend worden met hetgeen in boven van Clemens aangevoerde citaten als zijne meening uitkomt. Ten tweede schrijft HARNACK t. a. p.: „Str. VI, 16, 147 hat er die Ansicht von der Unerzeugtheit der Welt scharf bekämpft." In de derde plaats gaat het in het eene door HAGENBACH t. a. p. uit Str. VI genomen citaat [1]) over de ruste Gods, waarvan gesproken wordt na de voleindiging van de zesdaagsche schepping. Dit blijkt als Clemens den zin, door HAGENBACH aangehaald, aldus voortzet: *ὁπερ οὐδε εἰπειν θεμις* (nl. dat God zoude ophouden God te zijn), *ἐστι δ' οὐν καταπεπαυκεναι, το την ταξιν των γεγονοτων εἰς παντα χρονον ἀπαραβατως φυλασσεσθαι τεταχεναι και της παλαιας ἀταξιας ἑκαστον των κτισματων καταπεπαυκεναι*, p. 684 D. Blijkbaar bedoelde hij dus, dat het „rusten" niet mag worden opgevat, alsof God *na* de schepping werkeloos zou wezen, omdat Hij zich krachtens Zijne goedheid niet aan de *reeds geschapen* dingen onttrekken kan. In de vierde plaats spreekt het tweede citaat bij HAGENBACH genoeg voor zichzelf: *πως δ' ἀν ἐν χρονῳ γενοιτο κτισις συγγενομενου τοις οὐσι και του χρονου*. Want duidelijk zegt het, dat de tijd zelf tegelijk met al het overige werd voortgebracht. HAGENBACH heeft dus wel gelijk, als hij hierbij de opmerking maakt: „Dies spricht allerdings gegen eine Schöpfung in der Zeit." Maar om Clemens' gezegde juist te accentueeren, had hij het

[1]) Het luidt: *οὐ τοινυν, ὡσπερ τινες ὑπολαμβανουσι την ἀναπαυσιν του θεου, πεπαυται ποιων ὁ θεος. ἀγαθος γαρ ὠν, εἰ παυσεται ποτε ἀγαθοεργων, και του θεος εἰναι παυσεται.*

Digitized by Google

woordje „in” cursief moeten laten drukken, omdat Clemens het alleen over die gedachte heeft. Dit blijkt uit de woorden zelve, en evenzeer uit het verband. Want aan deze woorden gaat vooraf: de scheppingen (δημιουργιαι) op de verschillende dagen, ἀκολουθιᾳ μεγιστῃ παρεληφθησαν, ὡς ἀν ἐκ του προγενεστερου την τιμην ἑξοντων ἀπαντων των γενομενων. ἁμα νοηματι κτισθεντων, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπισης ὀντων τιμιων. οὐδ᾽ ἀν φωνῃ δεδηλωτο ἡ ἑκαστου γενεσις, ἀθροως ποιησαι λεχθεισης της δημιουργιας. Want er moest iets het eerst genoemd worden. δια τουτο ἀρα προεφητευθη πρωτα, uit welke het andere, παντων ὁμου ἐκ μιας οὐσιας μιᾳ δυναμει γενομενων. Want ἐν οἰμαι το βουλημα του θεου ἐν μιᾳ ταυτοτητι. πως δ᾽ ἀν ἐν χρονῳ etc. p. 684/685. Vgl. voorts over χρονος en αἰων Str I, p. 298 B en Paed. I, c. 6, p. 94 B/C.

Heeft God dan alzoo de wereld in het aanzijn geroepen door eene volstrekt vrije wilsdaad, aangezien van buiten niets op Hem inwerken kon, en Hij innerlijk door geene leegte genoopt werd zekere aanvulling te zoeken, noch ook door eene benauwende volheid geperst, die zich ontlasten moest in te scheppen wezens, dan is het geen wonder, dat Hij, aldus alleen uit drang van loutere goedheid scheppende, haar inrichtte op zeer schoone wijs, en aan haar kleeft met bijna onvernietigbare liefde, die steeds op nieuwe middelen zint, om Zijn schepsel in zalige gemeenschap met Hem te doen leven, en die zich als ontferming uitstrekt tot den gevallen mensch. En aesthetisch, nader poëtisch man, met zin voor de muziek, als Clemens was, zag hij het gansche heelal, en daarin ook wederom afzonderlijk den mensch, als een keurig instrument, waaruit God in volle harmonie de tonen van Zijn lof weerklinken doet: τουτο το παν ἐκοσμησεν ἐμμελως, και των στοιχειων την διαφωνιαν εἰς ταξιν ἐνετεινεν, ἱνα δη ὁλος ὁ κοσμος αὐτῳ ἁρμονια γενηται, Coh. p. 4 A/B. De Logos van God, lier en cither, τα ἀψυχα ὀργανα, ὑπεριδων, κοσμον δε τονδε, ja ook den mikrokosmos, den mensch, ψυχην τε και σωμα αὐτου, ἁγιῳ πνευματι ἁρμοσαμενος, ψαλλει τῳ θεῳ, δια του πολυφωνου ὀργανου και προσᾳδει τουτῳ τῳ ὀργανῳ τῳ ἀνθρωπῳ. Want gij zijt Zijn (ἐμος) cither en fluit en tempel. κιθαρα δια την ἁρμονιαν, αὐλος δια το πνευμα, ναος δια τον λογον. Opdat ἡ μεν κρεκῃ, το δε ἐμπνεῃ, ὁ δε χωρησῃ τον κυριον, ibid. C/D. Hierbij is de mensch echter slechts miniatuur van wat de Logos zelf is: καλον ὁ κυριος ὀργανον ἐμπνουν τον ἀνθρωπον ἐξειργασατο κατ᾽ εἰκονα την ἑαυτου. Want zonder twijfel και αὐτος ὀργανον ἐστι του θεου παναρμονιον ἐμμελες και ἁγιον. σοφια

Digitized by Google

ὑπερκοσμιος, οὐρανιος λογος, ibid. p. 4/5. En deze kwam nu tot ons. Wat dan το ὀργανον, de Logos Gods, de Heere, και το ᾀσμα το καινον βουλεται; ibid. p. 5 A. Het is, dat Hij, het leven geschonken hebbende als Schepper μετα του πλασαι, en το ἐυ ζην διδαξας, toen Hij verscheen als Leeraar, later το ἀει ζην mocht verleenen ὡς θεος, ibid. p. 6 B. Want Hij geniet er in, dat wij behouden worden, cf. ibid. p. 5 B., en ook is καλος ὑμνος του θεου, ἀθανατος ἀνθρωπος, δικαιοσυνῃ οἰκοδομουμενος, ἐν ᾧ τα λογια της ἀληθειας ἐγκεχαρακται, ibid. p. 67 A. En wanneer dan ἡ ἐκ πολλων ἑνωσις tot stand komt, ἐκ πολυφωνιας και διασπορας ἁρμονιαν λαβουσα θεϊκην, dan ontstaat er μια συμφωνια, ἑνι χωρευτῃ και διδασκαλῳ τῳ λογῳ ἑπομενη, ἐπ' αὐτην την ἀληθειαν ἀναπαυομενη, Abba, Vader, zeggende; en ταυτην ὁ θεος την φωνην την ἀληθινην ἀσπαζεται παρα των αὐτου παιδων πρωτην καρπουμενος, ibid. p. 56/57.

Van hier Gods veelvuldige werkzaamheden met heel de menschheid. Vgl. tevoren en Coh. p. 56 B., ibid. p. 72 B.; Paed. III, c. 13, p. 113; ibid. I, c. 3, p. 82; Str. I, p. 278, 282, 284, 309, 312, cf. V, p. 550 en 555. In verband met Luk. 13 : 34 schrijft hij Str. I p. 283 C: πολυτροπον μεν οὐν την σοφιαν ἡ ποσακις ἐνδεικνυται λεξις, και καθ' ἑκαστον τροπον ποιοτητος τε και ποσοτητος παντως σωζει τινας ἐν τε τῳ χρονῳ, ἐν τε τῳ ἀιωνι. Inzonderheid zocht Hij onder Israël te redden. Want goed als Hij is, πλουσιως ἐλεει, door het geven Zijner geboden, door de wet, door de profeten, en προσεχεστερον ἠδη δια της του υἱου παρουσιας, σωζων και ἐλεων τους ἠλεημενους, cf. Str. II, p. 392 A.

De Vader werkt in dezen door den Logos of Zoon, en Deze brengt tot de kennis van God den Vader, naar welke kennis het innigste verlangen van den γνωστικος zich uitstrekt. Cf. Str. IV, p. 529 A/B., Coh. p. 93 B., en ibid. p. 55 A: Φως ὁ λογος ἀνθρωποις, δι' οὑ καταυγαζομεθα τον θεον. Str. V p. 544 B: υἱος περι πατρος ἀληθης διδασκαλος, cf. Str. I, p. 315 C: ἐπιγνωσις του πατρος δι' υἱου. Daarom ontvouwt de Logos de waarheid: ἁπλωσας ὁ λογος την ἀληθειαν, ἐδειξε τοις ἀνθρωποις το ὑψος της σωτηριας, Coh. p. 72 B, op veelvuldige wijzen tot behoudenis noodigende: πολυφωνος ὁ Σωτηρ και πολυτροπος εἰς ἀνθρωπων σωτηριαν, ibid. p. 7; cf. p. 56 D. en Str. VII, p. 702. Reeds ἀνωθεν ἀρχηθεν ᾠκτειρεν ἡμας της πλανης, en wel allereerst, omdat wij door Hem zelven geschapen werden, cf. Paed. III, c. 8, p. 113, I, c, 3, p. 82; zoodat er verband bestaat tusschen de schepping en dit heilswerk, cf. Coh. p. 6 tevoren. Spreekt Clemens nu van een nieuw

Digitized by Google

lied, *μη καινον οὑτως ὑπολαβῃς ὡς σκευος ἠ ὡς οἰκιον*, Coh. p. 5 B. Maar tegenover hetgeen heidensche mythen beweren, zijn wij reeds van vóór de grondlegging der wereld, *οἱ τῳ δειν ἐσεσθαι ἐν αὐτῳ προτερον γεγεννημενοι τῳ θεῳ*. Want wij zijn *του θεου λογου τα λογικα πλασματα, δι' ὁν ἀρχαϊζομεν, ὁτι ἐν ἀρχῃ ὁ λογος ἠν*, ibid. C. Zooals de woorden zelve aangeven, wordt hier geen praeëxistentianisme der zielen geleerd. Want er is alleen sprake van een *zullen* zijn, en van een *ἀρχαϊζειν* met het oog op den Logos. Doch nieuw heet het lied, omdat *νυν ὀνομα ἐλαβε, το παλαι καθωσιωμενον, δυναμεως ἀξιον ὁ χριστος*, ibid. D. En *αὐτος ἠδη σοι ἐναργως ὁ λογος λαλει*, ibid. p. 7 C. Het verschil met vroeger is dus, dat de Logos *zelf* spreekt, zoodat dit ook *ἐναργως* geschiedt. Hij is nu beide (*ἀμφω*), *θεος τε και ἀνθρωπος*. Cf. Coh. p. 75 B: *λογον χαριζομαι ὑμιν την γνωσιν του θεου, τελειον ἐμαυτον χαριζομαι.*

Jezus moest dus waarachtig God zijn. En dat leert Clemens ook duidelijk van Hem. Str. VII, p. 702 A/B: de Zone Gods *οὐκ ἐξισταται ποτε της αὐτου περιωπης*. Ook wordt Hij niet gedeeld, en kan men geen stuk van Hem afsnijden (*ἀποτεμνομενος*), terwijl Hij ook niet van plaats tot plaats overgaat, *παντῃ δε ὠν παντοτε και μηδαμῃ περιεχομενος, ὁλος νους, ὁλος φως πατρῳον, ὁλος ὀφθαλμος*, alles ziende, alles hoorende, alles wetende, *δυναμει τας δυναμεις ἐρευνων*, cf. ook Hagenb. § 42, 8. Vgl. voorts Paed. I, c. 7, p. 109; Str. V, p. 565; Paed. III, c. 12, p. 265 D.; I, c. 2, p. 81 B.; ibid. c. 5, p. 90; Coh. p. 75 B.; Str. II, p. 367 C.; ibid. V, p. 547 D., cf. ibid. p. 562 C: *προσωπον του πατρος*, in staat tot het *τον πατερα ἐκκαλυπτειν*, Str. I, p. 355 B.

Deze laatste uitdrukkingen kunnen dienen om het antwoord te geven op de vraag, waarom dan de Zoon en niet de Vader dit werk der verlossing uitvoerde, hoewel beiden in gelijken zin God zijn. Want nu mogen we in het algemeen zeggen, dat dit geschiedde in overeenstemming met de verhouding der goddelijke Personen onderling binnen het eeuwige wezen, zoodat de Zoon krachtens Zijne bestaanswijze als Zoon aldus werkzaam was. Daarom heet Hij *λογος ὁ πατρικος*, Paed. I, c. 2, p. 81 A. en *φως πατρῳον, υἱος*, de *ἀρχη των ὁλων, ἡτις ἀπεικονισται ἐκ του θεου του ἀορατου πρωτη*, Str. V, p 565 B., *εἰκων θεου λογος θειος*, ibid. p. 594 A., de wil des Vaders, Coh. p. 75 B., dienaar van den vaderlijken wil, Paed. I, c. 2, p. 80 A., *ὁ του πατρῳου μηνυτης ἰδιωματος*, Str. V, p. 562 C., etc.

Met deze onderlinge verhouding der drie goddelijke Personen

Digitized by Google

correspondeert hunne werking naar buiten, en dies de betrekking, waarin Zij zich tot de schepselen stellen. Dit ligt in Clemens' woord, als hij zegt, dat *το κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν γεγονεναι* moet worden opgevat, alsof de mensch, en bepaald zijn geest, beeld van den Logos of Zoon ware, Str. V, p. 594 A: *εἰκων εἰκονος ἀνθρωπινος νους*, zoodat hij Dezen Coh. p. 75 B. ook aldus sprekende invoert: *διορθωσασθαι ὑμας προς το ἀρχετυπον βουλομαι, ἱνα μοι και ὁμοιοι γενησθε*. Cf. ook Str. VII, p. 702 vv. en Coh. p. 62 B: *ἡ μεν του θεου εἰκων ὁ λογος αὐτου*. En *υἱος του νου γνησιος* is de goddelijke Logos, *Φωτος ἀρχετυπον Φως*. Maar *εἰκων του λογου* is de mensch, *ἀληθινος ὁ νους ὁ ἐν ἀνθρωπῳ, ὁ κατ' εἰκονα του θεου και καθ' ὁμοιωσιν δια τουτο γεγενησθαι λεγομενος, τῃ κατα καρδιαν Φρονησει τῳ θειῳ παρεικαζομενος λογῳ, και ταυτῃ λογικος*.

Als overgang tot de bespreking van hetgeen Clemens aangaande Jezus' menschelijke natuur leerde, biedt zich hier de behandeling aan van wat Hagenbach schrijft § 42, 8 „Ihm (scil. „Clemens) ist der Logos...., auch abgesehen von der Mensch„werdung, der *ἀρχιερευς*." Cf. ook § 68, 2. Hij verwijst daarbij naar twee plaatsen uit Str. II, welke in de door mij van Clemens' werken gebruikte editie te vinden zullen zijn p. 380 B. en p. 490 B/C. De eerste luidt, dat iemand aan God, n.m.l. *θεῳ Σωτηρι*, gelijk wordt, als hij den God van het heelal dient (*θεραπευων*) *δια του ἀρχιερεως λογου, δι' οὑ καθοραται* de dingen, die in der waarheid *καλα και δικαια* zijn; terwijl op de tweede staat, dat het ons *προκειται εἰς τελος ἀτελευτητον ἀφικεσθαι*, een *τελος* dat bestaat in *ἡ τε προς τον ὀρθον λογον ὡς οἱον τε ἐξομοιωσις, και εἰς την τελειαν υἱοθεσιαν δια του υἱου ἀποκαταστασις*, welke altijd den Vader verheerlijkt *δια του μεγαλου ἀρχιερεως*, die ons den naam van broeders en medeërfgenamen verleenen wilde. Nu bevatten deze citaten eigenlijk niets, dat Hagenbachs bewering bevestigt. Want zooals deze zelf zegt § 66, 5 „gebraucht er (t. w. Clemens) das Subject *ὁ λογος* vom Menschen", (waarbij hij als bewijsplaats aanhaalt, Paed. I, c. 6: *ὁ λογος το αὐτου ὑπερ ἡμων ἐξεεν αἱμα*), zoodat de uitdrukking *ὁ ἀρχιερευς λογος* Jezus' menschelijke natuur niet noodwendig buitensluit. Voorts moeten wij zooveel mogelijk aan den Logos gelijk worden. Doch nu leert Clemens niet, dat onze natuur, en bepaald ons lichaam, eenmaal vernietigd wordt. Integendeel, *ὁ συμπαθης θεος* heeft het vleesch vrijgemaakt, door het van verderf en van de dienstbaarheid des doods te verlossen en met de onverderfelijkheid te bekleeden,

Digitized by Google

ἁγιον τουτο τῃ σαρκι και ἀϊδιοτητος καλλωπισμα περιθεις, την ἀθανασιαν, Paed. III c. 1, p. 215.

Wat nu Jezus' menschelijke natuur betreft, zoo schrijft Clemens aangaande den Logos Gods, dat van Hem geldt, *ἀνθρωπος γενομενος*, en dat Hij alleen beide is, *θεος τε και ἀνθρωπος*, Coh. p. 5 D, waarom hij ook zegt, ibid. p. 66 D: *πιστευσον ἀνθρωπε ἀνθρωπῳ και θεῳ, πιστευσον ἀνθρωπε τῳ παθοντι και προσκυνουμενῳ θεῳ ζωντι*. Paed. I, c. 2, p. 80 A verklaart hij, dat de Zoon van God den Vader is *ἀναμαρτητος, ἀνεπιληπτος, και ἀπαθης την ψυχην, θεος ἐν ἀνθρωπου σχηματι ἀχραντος*, wien *παντι σθενει πειρατεον ἐξομοιουν την ψυχην*, en schrijft ibid. c. 3, p. 83 C: *ὁ λογος αὐτος ἐναργως σαρξ γενομενος*. Hij zegt ibid. c. 6, p. 103 A., dat de Logos, de geliefde *και τροφευς ἡμων*, Zijn bloed voor ons uitgestort heeft, en spreekt in verband met *τροφη* van een *πνευμα σαρκουμενον* en *ἁγιαζομενη σαρξ οὐρανιος*, en leert, dat de Logos, die de schepping veroorzaakte, *ἐπειτα και ἑαυτον γεννᾳ, ὁταν ὁ λογος σαρξ γενηται, ἱνα και θεαθῃ*, Str. V, ed. Potter, c. 3, p. 654; vgl. I, c. 17, p. 366: *προ της του λογου σαρκωσεως*. Paed. I, c. 5, p. 92 A handelt hij over *τον θεον τον λογον τον δι' ἡμας ἀνθρωπον γενομενον, κατα παντα ἡμιν ἀπεικαζεσθαι βουλομνεον*, en Str. VI, p. 694 D. over *του σωτηρος σωμα .... ὡς σωμα*, etc.

Desniettegenstaande schrijft Harnack I, p. 595, 1: „Noch „Clemens hat doketische Ansichten ohne Cautelen vertreten,.... „sie lassen sich beweisen.... Dasz Clemens Str. VII, 17, 108 „die Doketen verworfen hat, kommt nicht in Betracht, ebenso- „wenig, dasz er hier und dort ausdrücklich Jesus einen Menschen „genannt und von seinem Fleische gesprochen hat. Dieser Lehrer „hat eben noch dem alten, ganz naiven Doketismus sich ange- „schlossen, der nur die Sinnenfälligkeit des Leibes Christi zuge- „stand". Het kan de vraag zijn, of hiermee aan Clemens genoegzaam recht wedervaart. Vooreerst nu ontkent Clemens het lijden van Jezus niet. Want Paed. I, c. 5, p. 91 B/C. op overeenkomst tusschen Izaak en Jezus wijzende, zegt hij: *ὀυκ ἐπαθε δε μονον, εἰκοτως ἀρα ὁ Ισαακ τα πρωτεια του παθους παραχωρων τῳ λογῳ*, maar ook *του κυριου την θεοτητα αἰνιττεται, μη σφαγεις*. Want *μετα την κηδειαν* is Jezus opgestaan *μη παθων*, evenals Izaak *ἱερουργιας ἀφειμενος* was. En daarmee zijn twee zaken beweerd:

a. dat Jezus niet heeft geleden (*μη παθων*), doch niet geleden naar Zijne Godheid, want Isaak *του κυριου την θεοτητα ἀινιττεται μη σφαγεις*.

Digitized by Google

b. dat Jezus wel heeft geleden, want Isaak was τα πρωτεια του παθους παραχωρων τῳ λογῳ. Cf. ook πιστευσον τῳ παθοντι, en Str. VI, p. 649 C: ὁ γαρ δι' ἀγαπην την προς ἡμας παθων.

Maar waarop Harnack eigenlijk doelt, wordt duidelijker, als hij t. a. p. schrijft: „Ausdrücklich hat Clemens erklärt, dasz Jezus „weder Schmerz noch Unlust noch Affecte gekannt und Nahrung „nur zu sich genommen habe, um — die Doketen zu wider-„legen"; waarbij hij verwijst naar Str. VI, 9, 71, welke plaats in de door mij gebruikte editie zal zijn, p. 649. Daar staat, dat een γνωστικος, zooals deze daar vooraf beschreven wordt, μονοις τοις δια την μονην του σωματος γενομενοις παθεσι περιπιπτει, als hongeren en dorsten en dergelijke, maar ἐπι του σωτηρος το σωμα ἀπαιτειν ὡς σωμα τας ἀναγκαιας ὑπηρεσιας εἰς διαμονην, γελως ἀν εἰη. Want Hij at οὐ δια το σωμα, δυναμει συνεχομενον ἁγιᾳ, maar opdat niet degenen, die met Hem waren, ἀλλως over Hem zouden gaan denken. Terwijl hij ibid. p. 650 A voortgaat: ὡσπερ ἀμελει ὑστερον δοκησει τινες αὐτον πεφανερωσθαι ὑπελαβον. Doch Hij was ἀπαξαπλως ἀπαθης, εἰς ὃν οὐδεν παρεισδυεται κινημα παθητικον, οὔτε ἡδονη, οὔτε λυπη.

Nu doet dit zonder twijfel te kort, aan hetgeen de Schrift omtrent Jezus' menschelijke natuur vóór Zijn sterven leert. Maar dit is nog niet hetzelfde als te beweren, dat Clemens „doketische Ansichten ohne Cautelen vertreten" heeft. Wat Clemens hier loochent is, dat Jezus evenals wij spijze genuttigd heeft, opdat zijne menschelijke natuur, zijn lichaam, in stand zou kunnen blijven. Integendeel was er een andere kracht (δυναμις ἁγια), waardoor het onderhouden werd en bestaan bleef (συνεχομενον). Het gaat dus niet over de wezenlijkheid of onwezenlijkheid, maar over de gesteldheid, het qualitatieve van het lichaam. En nu zegt Clemens, dat deze hoedanigheid van dien aard was, dat Jezus hoegenaamd niet wist van παθη (ἀπαξαπλως ἀπαθης), en dat geen κινημα παθητικον, noch vreugde noch droefheid, in Hem werkte. Of dit dan geen docetisme is? Ja en neen. Men behoort hier te onderscheiden. Docetisme is het, inzoover de zielsangst en de lichaamssmart enz. van Jezus op deze wijze feitelijk slechts schijnbaar zouden geweest zijn. Maar geen docetisme is het in den zin, dat een en ander iets zoude te kort doen aan de waarheid van Jezus' menschelijke natuur. Immers weet Jezus nu, verhoogd aan 's Vaders rechterhand, van geen honger of dorst, zoodat hij spijs en drank zou behoeven om zijn lichaam te kunnen handhaven. En kan

Digitized by Google

er nu bij Hem sprake zijn van onlustgevoel? Niettemin bezit Hij toch ook nu onze menschelijke natuur in waarheid. Zullen ook de geloovigen straks niet opstaan in onvergankelijkheid, maar niettemin met dezelfde lichamen bekleed zijn als vóór hun sterven? Cf. I Cor. 15. Een anders-zijn naar gesteldheid heft de waarachtigheid der menschelijke natuur geenszins op. Str. III, p. 446 B.: hoe dan *πεινωσι και διψωσι και την σαρκα πασχουσι* en al het overige, *ὁσα ὁ δια χριστου τελειαν την προσδοκωμενην ἀναστασιν λαβων, οὐ πεισεται;*... Het koninkrijk Gods is niet *βρωσις και ποσις, Φησιν*, ibid.

In het door Harnack uit Adumbrationes aangehaalde citaat handelt Clemens ook slechts over de gesteldheid van Jezus' lichaam: fertur in traditionibus, quoniam Johannes ipsum corpus (Christi), quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli. Spreekt Clemens nu ook nog over *ἡδονη* en *λυπη* en *κινημα παθητικον*, dan moet hierbij gerekend worden met heel zijn beschouwing aangaande *παθη*, behoefte, een streven naar *ἀπαθεια* etc. Cf. Str. III. p. 443 B: *πασης ἡδονης ἐπιθυμια καταρχει. ἐπιθυμια λυπη τις και Φροντις, δι' ἐνδειαν ὀρεγομενη τινος.* Vgl. ibid. p. 439 D: de *ὀρεξις* is wel niet een werk des lichaams, maar geschiedt dan toch *δια το σωμα.* Hij was in zijn ethiek een Stoïcijn, geen „schriftgeleerde in het koninkrijk der hemelen onderwezen", Matth. 13: 52. „Den Inhalt seiner Schrift" (scil. Paedagogus), heeft hij, zegt Bonwetsch p. 157 „zu einem groszen Theil — l. II en III — dem stoïker Musonius, dem Lehrer Epiktets, entnommen."

Maar dit mag ons niet brengen tot het beweren, dat Clemens de waarachtigheid van Jezus' menschelijke natuur loochende; cf. ook Hagenb. § 66, 6. En in de tweede plaats mogen we het oog niet sluiten voor het waarheidselement, dat Clemens ook nog in zijn onjuist beweren handhaafde, zij het op min gelukkige wijze. Het is, dat de Zone Gods tegenover Zijne menschelijke natuur elke minuut van Zijn aardsche leven anders stond dan wij. Het bekleed blijven met een lichaam als Hij vóór Zijne opstanding bezat, was elk oogenblik een wilsdaad, waarin Hij Zijne gehoorzaamheid aan den Vader betoonde.

Was Jezus dan alzoo waarachtig God en waarlijk mensch, dan komt de vraag aan de orde, hoe Clemens dacht en zich uitliet over de vereeniging van den Zone Gods met onze menschelijke natuur,

Digitized by Google

bepaald met betrekking tot de kwestie, of hier, en zoo ja, in welken zin er gesproken mag worden van een zich schikken, dat de Heere deed. Is al Gods doen een *ἀγαθοποιειν* krachtens Zijn natuur, en wel het meest *το δια κακων των ἐπινοηθεντων προς τινων, ἀγαθον τι και χρηστον τελος ἀποτελειν*, Str. I, p. 312 B/C., zoo ligt daarin, dat God, handelende naar den aard van Zijn wezen (en nog te meer waar, om zoo te zeggen, de moeilijkheden verdubbelen), zelf op geenerlei wijs aldus iets te vreezen heeft.

Zoo onbereikbaar is Hij voor het schepsel, dat dit Hem zelfs niet kennen kan, tenzij Hij zelf zich kennen doe: *μονῃ τῃ παρ' αὐτου δυναμει γνωστος. ἡ ζητησις ἀειδης και ἀορατος. ἡ χαρις γνωσεως παρ' αὐτου δια του υἱου*, Str. V, p. 582 D. Dus is de mensch, of in het algemeen, het creatuur, geheel van God afhankelijk: *λειπεται θειᾳ χαριτι και μονῳ τῳ παρ' αὐτου λογου το ἀγνωστον νοειν*. Wil Hij zich dan ook met den mensch inlaten, zoo doet Hij dit uit *φιλανθρωπια*, zich ontfermend waar deze zondaar werd, steeds zich schikkend om maar te behouden: *οὐχ ὡς ἐχει το θειον, οὑτως οἱον τε ἠν λεγεσθαι*. En daarom spraken de Profeten tot ons *ὡς οἱον τε ἠν ἐπαϊειν ἡμας σαρκι πεπεδημενους*, Str. II, p. 391 D. Vgl. Coh. p. 53 B: *ὠ της ὑπερβαλλουσης φιλανθρωπιας*! Want niet als een leermeester zijn discipelen, noch als een heer zijn dienaars, *οὐδε ὡς θεος ἀνθρωποις*, maar als een vader, *ὡς ἠπιως νουθετει υἱους*, zoodat *νυνι τοσουτῳ τινες εἰσιν ἀθεωτεροι, ὁσῳ φιλανθρωποτερος ὁ θεος*, ibid. p. 54 A., cf. p. 5 vv.

Dies kan het schepsel nimmer aan God gelijk worden. Want God heeft *οὐδεμιαν προς ἡμας φυσικην σχεσιν*, Str. II, p. 392 B., en bij ons is slechts sprake van een *συνεγγιζειν πειρασθαι κατα διαθεσιν τῃ θειᾳ φυσει*, ibid. p. 395 C.; cf. ibid. ed. Potter, c. 18, p. 471; c. 19, p. 480; c. 22, p. 500.

Op geenerlei wijs ging dan ook Jezus' menschelijke natuur in Zijne goddelijke over. Cf. Paed. III, c. 1, p. 214/215: maar die mensch, *ᾧ συνοικος ὁ λογος, οὐ ποικιλλεται, οὐ πλαττεται. μορφην ἐ'χει την του λογου. ἐξομοιουται τῳ θεῳ*. Hij is schoon, maar pronkt zich niet op (*οὐ καλλωπιζεται*). Het wezenlijke is de schoonheid. Want Hij is ook God: *θεος δε ἐκεινος ὁ ἀνθρωπος γινεται, ὁτι βουλεται .... θεος ἐν ἀνθρωπῳ. και ὁ ἀνθρωπος θεος*. En de Middelaar voert den wil des Vaders uit. Want *μεσιτης ὁ λογος. ὁ κοινος ἀμφοιν. θεου μεν υἱος, σωτηρ δε ἀνθρωπων*, van God de dienaar, van ons de *παιδαγωγος*. Vgl. voor andere uitdrukkingen tevoren. Hoe hoog Clemens hier Jezus' menschelijke natuur ook verheffe,

Digitized by Google

duidelijk spreekt hij de blijvende tweeheid uit, en duidt het verband aan met de begrippen van „samenwonen" of „in-zijn". Ook ligt in de woorden, dat Clemens Jezus nu nog met de menschelijke natuur bekleed denkt; cf. ook Str. VII, p. 703 B: *ὁς γε την σαρκα την ἐμπαθη φυσει γενομενην ἀναλαβων εἰς ἑξιν ἀπαθειας ἐπαιδευσεν.* En dat hij nu van eenige mindere heerlijkheid bij den Zone Gods niet meer weet.

Hij vatte het *ἐκενωσε* en *μορφην δουλου λαβων* van Fil. 2 : 7 dan ook op in verband met de gesteldheid der menschelijke natuur, en bepaald die des lichaams, ibid. p. 215 B: *δουλης οὐσης της σαρκος .... δουλου μορφην το σαρκικον ἐπι του κυριου φησιν ὁ ἀποστολος ὁτι ἐκενωσεν ἑαυτον, μορφην δουλου λαβων. τον ἐκτος ἀνθρωπον δουλον προσειπων, πριν δουλευσαι και σαρκοφορησαι τον κυριον.* Maar *ὁ συμπαθης θεος* heeft zelf het vleesch vrijgemaakt (*ἠλευθερωσε*) *της φθορας και δουλειας της θανατηφορου και πικρας ἀπαλλαξας, την ἀφθαρσιαν περιεθηκεν αὐτῃ, ἁγιον τουτο τῃ σαρκι και ἀϊδιοτητος καλλωπισμα περιθεις, την ἀθανασιαν.* Cf. over de *εὐπαθεια* der menschelijke natuur (*σαρκος*) ook Str. VII, p. 703.

Als Middelaar was Jezus onderworpen aan den wil des Vaders: *το θελημα του πατρος ὁ μεσιτης ἐκτελει*, t. a. p. p. 215 B. En dit sluit in zich: dus ook naar Zijne menschelijke natuur.

Leert Clemens eindelijk, dat wij den Vader kennen door den Zoon, en legt hij tusschen God, Jezus en ons een zoodanig verband, dat de Logos het beeld van God is, en wij naar dit beeld geschapen werden, een en ander werkt hij niet nader in samenhang uit.

II. Origenes werd geboren te Alexandrië omstreeks 185, was een leerling van Clemens, en stierf te Tyrus in 264. Onder de theologen der eerste eeuwen onzer jaartelling is hij naast Augustinus de meest beteekenende en invloedrijke.[1]). Van hem komen hier drieërlei werken in aanmerking. Een systematisch-thetisch: *περι ἀρχων*; een polemisch: *κατα Κελσου*; exegetische: commentaren (*ὁμιλιαι, τομοι*) op onderscheiden deelen der Schrift. Van deze laatsten zijn slechts gedeelten over; contra Celsum bleef ons geheel bewaard; de Principiis alleen in vertaling van Rufinus, met grootere of kleinere fragmenten in het oorspronkelijke, en enkele zinnen van Hieronymus' overzetting.

---

[1]) cf. over hem en litteratuur omtrent hem W. Möller in H. R. E[2]. sub voce Bd. 11.

Digitized by Google

Deze laatste was bedoeld als letterlijke wedergave in het Latijn tegenover de door Rufinus op eigen gezag aangebrachte wijzigingen, cf. MÖLLER p. 98. KURTZ I, p. 111. De vier boeken π. α. werden door Origenes, zegt MÖLLER t. a. p., nog in Alexandrië geschreven, terwijl „das apologetische Hauptwerk der griechischen Kirche, „die acht Bücher gegen Celsus, ein Werk des gereiften älteren „Mannes" is, „unter Philippus Arabs" (244—249) „... und vielleicht erst in der spätern Zeit desselben.... verfaszt", p. 99/100.

Rekenen we nu met hetgeen I Cor. 11 : 19*b* leert, dat het doel (ἱνα) waarmee δει και αἱρεσεις ἐν ὑμιν εἰναι is, dat οἱ δοκιμοι φανεροι mogen worden ἐν ὑμιν, dan kunnen we reeds van tevoren met eenige waarschijnlijkheid gissen, waar meerdere of mindere zuiverheid zal worden aangetroffen. Immers, doet de „ketterij" de „oprechtheid" of zuiverheid aan het licht komen, dan mag men verwachten, dat dit δοκιμον daar het louterst zal blijken te zijn, waar tegenstelling met de αἱρεσις is, en ontstaat er omgekeerd gevaar, dat het meer verdwijnt, naarmate de strijd verder terugwijkt.

We vinden dit bevestigd, wanneer we terugdenken aan de behandelde geschriften. Want daarin was het voor een groot deel tegen verkeerdheid in leer of leven gemunt. De eerste Clemensbrief vermaande tot openbaring der vereischte christelijke gezindheid in het gemeentelijk leven; de tweede waarschuwde tegen kettersche denkbeelden en eene heidensche levenswijze; Ignatius had het tegen onchristelijkheid van denkwijs en gedraging; ook Barnabas gaf geen thetische ontwikkeling, maar schreef een vermaanwoord; Justinus verdedigde en bestreed, en waar hij anderszins poneerde, kwamen onjuiste denkbeelden voor, b. v. van de verhouding van Vader en Zoon, en inzake de hooge waarde, die hij toeschreef aan der heidenen kennis van de algemeene openbaring Gods; Irenaeus' werk is bijna geheel antithetisch, en bij Clemens spreekt de christelijke toon het helderst en krachtigst, als hij òf opkomt tegen de verkeerde gedachten en daden der heidenen, (vooral in zijn Proptretikus), óf de voortreffelijkheid beschrijft van den Paedagoog, den Logos, ja God zelf, (Paed. I, Str. VII, p. 702 vv.).

Op deze wijze voortgaande en komende bij Origenes, kunnen we vermoeden, dat naar verhouding meer schriftuurlijkheid van zin en woord te vinden is in zijn contra Celsum, en dat hij daarentegen meer beheerscht zal blijken door eigen ideeën in zijn de Princ.; terwijl hem wellicht in zijn commentaren parten speelt zoowel

Digitized by Google

de inhoud zijner eigen denkbeelden als het door hem opgestelde regelental voor exegese.

Een paar voorbeelden, samenhangend met het onderwerp dezer studie, mogen dienen ter bevestiging van dit vermoeden, dat natuurlijk het bekende „granum salis" niet missen kan.

In zijn uitlegging op het Evangelie naar Johannes tom. 2, n. 2, Op IV, p. 50, bespreekt hij Joh. 1 : 1*c* en zegt dan o. a.: *τιθησι μεν γαρ το ἀρθρον, ὁτε ἡ θεος ὀνομασια ἐπι του ἀγενητου τασσεται των ὁλων αἰτιου, σιωπα δε αὐτο ὁτε ὁ λογος θεος ὀνομαζεται. ὡς γε διαφερει κατα τουτους τους τοπους ὁ θεος και θεος*, meen niet, dat aldus ook verschilt *ὁ λογος* en *λογος* (*οὑτως μηποτε διαφερῃ*). Want evenals *ὁ ἐπι πασι θεος ὁ θεος* en niet *ἁπλως θεος*, zoo is de bron van den in elk der redelijke wezens inzijnden Logos, *ὁ λογος*, terwijl de in een ieder aanwezige logos niet wel in eigenijken zin gelijk als de eerste, *ὁ λογος* genoemd wordt.

Ware Origenes hierbij nu niet beheerscht geweest door zijne subordinatiaansche voorstellingen, dan zou hij òf deze opmerking achterwege gelaten, òf ze anders gezegd en uitgewerkt hebben. Want dan hadde hij zich de vraag gesteld, of in Joh. 1 : 1*c* wel het lidwoord gebruikt kon worden; en in de tweede plaats, of zulk een vermeend onderscheid wel altijd in de Schrift, en ook bij Johannes, werd volgehouden. Zoo niet, dan verviel deze grond, om de ondergeschiktheid des Zoons aan den Vader daarop te bouwen. Doorlezing tot vers 18 zou hem hebben kunnen overtuigen, dat *θεος* ook zonder het artikel den Vader kan aanduiden; m. a. w. dat het al of niet plaatsen van *ὁ* voor *θεος* niet de bedoeling heeft, die hij er in meende te zien.

Is de in *π. α.* door Origenes gegeven uiteenzetting der Christologie van dien aard, dat *ὁ λογος σαρξ ἐγενετο* van Joh. I : 14, dan had moeten luiden: *ἡ ψυχη λογος ἐγενετο*, daar schrijft hij c. Cels. II, 31, p. 413 B correct: *ὁ πασης κτισεως πρωτοτοκος ἀνειληφως σωμα και ψυχην ἀνθρωπινην.*

Origenes was een man met groote begaafdheden. Sterk van wil en in het bezit van buitengewone werkkracht, heeft hij een massa arbeids gepresteerd, die bewondering wekt. Oorspronkelijkheid en genialiteit worden onder zijne gaven erkend. Dorner I, p. 635 spreekt van „sein reicher Geist", en p. 636 van „sein origineller Geist"; Bavinck Dogm. I, p. 60 van „genialen blik en diepe denkkracht"; Kuyper, Enc. I, p. 59 „deze geniale Theoloog"; terwijl Loofs H. R. E³., Bd. 4, p. 413 van zijn systeem

Digitized by Google

zegt, dat het „die Grundlage der folgenden Entwickelung „wurde;.... ein groszes System.... dessen Einheitlichkeit ihn „nicht lange überlebt hat." Kan dit laatste verwonderen, wanneer Origenes daarin, zooals LOOFS het uitdrukt, „die apologeti-„schen und die kleinasiatischen Traditionen, auch gnostische und „dynamisch-monarchische, kurz die mannigfachsten Anregungen, „die seine Zeit ihm bot, verworben hat"? t. a. p. En zou dit het vermoeden niet wettigen, dat aan het systeem zelf innerlijke eenheid ontbroken heeft?

Hij gaf het in zijn περι ἀρχων. Waarom HARNACK, tot de bespreking daarvan overgaande, ook schrijft: „S. vor Allem das „systematische Hauptwerk π.α" I, p. 561, 1. Ook hier moet voornamelijk met dit werk gerekend worden.

Nu gaat het bij ons onderwerp principieel over de verhouding van Schepper en schepsel in den Middelaar, meer bepaald ten aanzien van de vraag, of Jezus' menschelijke natuur op eenigerlei wijze vernederend of ontledigend kon terugwerken op de goddelijke. In Hem kwam de hoogste eenheid tot stand, die beiden, Creator en creatuur, samen kunnen vormen. Maar hoe hoog deze vereeniging zich ook verheffe, en als top voor al het lagere onbereikbaar zij, andererzijds wordt zij toch door al dat andere gedragen: zij staat niet in volstrekten zin geïsoleerd. Integendeel hangt zij met de andere aanrakingen, verbindingen, vereenigingen tusschen God en schepsel of mensch derwijze samen, dat zij, hoezeer van dat alles onderscheiden, toch ook slechts om zoo te zeggen eene aparte, en wel de hoogste, species is van het genus: gemeenschap tusschen God en schepsel. Ook zij toch is een opus Dei ad extra.

Dit is het belangrijke punt, dat vooral door Justinus en Clemens Alexandrinus, en ook door Irenaeus, werd gehandhaafd. En hieruit mag de conclusie afgeleid worden, gelijk deze door genoemde mannen op hunne wijs ook reeds gedeeltelijk getrokken werd, dat, indien God geene verandering kan ondergaan door inwerking van den kant des schepsels, noch in positieven, noch in negatieven zin; geene verandering die Hem a. w. h. zou omhoogvoeren, en geene verandering die Hem naar beneden zou trekken, zooals het Gnosticisme zich dat scheen te denken; dat dan ook het mensch-zijn op zichzelf geene vernedering of ontlediging voor den Zone Gods mag heeten, evenmin als verhooging. Deze termen gelden van den tweeden Persoon als Middelaar, dus reeds als bekleed (zijnde

Digitized by Google

of gedacht) met de menschelijke natuur. En dan zóó, dat tegenover den diepsten trap van vernedering de hoogste verhooging staat; dat gene ophoudt met deze.

Het was Gods goedheid, dat Hij deze nauwe vereeniging met Zijn schepsel wilde aangaan, evenals Hij uit goedheid schiep en verzorgt. En die goedheid werd nu ten toppunt gevoerd. Doch vernedering of ontlediging bracht zij Hem toch niet aan. Tot zoover ons gevonden resultaat.

Maar dit resultaat kon niet verkregen worden, dan bij handhaving van het schriftuurlijk onderscheid zoowel als verband tusschen God en creatuur, het ernst maken met het eerste vers der Schrift: In den beginne schiep God den hemel en de aarde. In dit vers toch wordt de absolute onderscheidenheid uitgesproken, maar ook de grondslag aangewezen, waarop de hoogste eenheid denkbaar en bestaanbaar is. De nauwste vereeniging en het innigste verkeer zijn niet mogelijk, dan bij de welbewuste poneering en handhaving van het onveranderlijke onderscheid in wezen.

Dit was aan den dag gekomen in de stelsels der Gnostieken. En nu geeft ook Origenes omtrent dit punt niet zoo zuiveren klank als vóór hem te beluisteren viel. Inzoover zijn we bij hem aan een keerpunt gekomen. Meermalen en ten aanzien van verschillende zaken sprak hij de onderscheidenheid in wezen tusschen God en schepsel uit. God is onlichamelijk en onzichtbaar, cf. c. Cels. VI, 69, VII, 38. Niet maar zóó, dat Hij, ut quidam putant, alicui visibilis est en voor anderen onzichtbaar, doch er is nulla natura die God zien kan. Naturaliter videri impossibile est. Dit geldt niet minder van den Zoon dan van den Vader: quod ad naturam pertinet deitatis, hoc inter patrem et filium constat, de Princ. I, c. 1, 8 Maar nu staat zien hier in tegenstelling met kennen: aliud est videre, aliud cognoscere, en doelt op stoffelijkheid: videri et videre corporum est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est, ibid. cf. c. Cels. VI, 69 *ἀλλα και ὁ θεος καθ' ἡμας τῳ μη εἰναι σωμα ἀορατος ἐστιν*. En Origenes loochent niet, dat God gekend kan worden: *τοις δε θεωρητικοις καρδιᾳ θεωρητος*, d. i. *νῳ*. ibid. VII, 42 *πεφυκε θεος μεν ἀνθρωπῳ γινωσκεσθαι, ἀνθρωπου γε ψυψη ἐτι οὐσα ἐν σωματι γινωσκειν τον θεον*. ibid. 38: Wij zullen zeggen *οὐκ ἀν ἀλλῳ τινι ἠ τῳ κατα την ἐκεινου του νου εἰκονα γενομενῳ καταλαμβανεσθαι τον θεον*. En daarom doet de christen alles *εἰς το μηδαμως αὐτον ἐτι εἰναι ἐν τῃ σαρκι, ἀλλ' ἐν μονῳ τῳ πνευματι*. Vgl. de Princ. I,

Digitized by Google

c. 1, 9. Hieruit blijkt, dat te dezer plaatse de nadruk valt niet zoozeer op de onderscheiding van God en schepsel, als wel op de tegenstelling van geest en stof, welke dan in verband staat met den afstand tusschen Creator en creatuur. de Princ. I, c. 1, 6: non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis naturae simplex. ibid. II, c. 2, 2: Solius Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur; c. Cels. III, 40 *ἡ κοινη ἐννοια ἀπαιτει ἐννοειν ὁτι θεος οὐδαμως ἐστιν ὑλη φθαρτη, οὐδε τιμαται ἐν ἀψυχοις ὑλαις ὑπο ἀνθρωπων μορφουμενος*, alsof deze Hem afbeeldden of zekere overeenkomst met Hem hadden.

Hij weet niet van profectus, de Princ. I, c. 2, 10, en kan het kwade niet in zich opnemen, wat alleen van Hem geldt. Nulla natura est quae non recipiat bonum vel malum, excepta Dei natura, quae bonorum omnium fons est, et Christi, ibid. I, c. 8, 3. Ook is Hij niet vatbaar voor verzoeking: Deus tentari non potest. Opp. III, p. 967*a*. Verheven boven *ἡ οὐσια*. c. Cels. VII, 38 *νουν τοινυν ἡ ἐπεκεινα νου και οὐσιας λεγοντες εἰναι ἁπλουν και ἀορατον τε ἀσωματον τον των ὁλων θεον*. in Ioann. tom. 19, n. 1. Opp. IV, p. 287 E: want niemand denkt God of ziet Hem (*θεωρει*), en daarna de Waarheid, maar eerst de Waarheid, *ἱν' οὑτως ἐλθῃ ἐπι το ἐνιδειν τῃ ὀυσιᾳ ἡ τῃ ἐπεκεινα της οὐσιας δυναμει και φυσει του θεου*. Maar als we nauwkeurig op deze voorstelling letten, zien we, dat hier het onderscheid tusschen ons en God gedacht wordt als een gradueel verschil. Er wordt eigenlijk niet ontkend, dat wij in Gods wezen kunnen inzien, maar dat wij dit rechtstreeks zouden vermogen. Wij moeten eerst een trap opklimmen. Origenes vervolgt met het beeld van den tempel: *οὑτως οἱ παντες ἡμων ἀναβαθμοι ὁ μονογενης ἐστι του θεου*, waarbij Zijne menschelijke natuur de eerste of laagste trede is, *ὁ γε οἱον πρωτος κατωτερω το ἀνθρωπινον αὐτου, ᾡ ἐπιβαινοντες ὁδευομεν, και τα ἑξης αὐτου ὀντα την πασαν ἀναβαθμων ὁδον*, zoodat wij opklimmen *δι' αὐτου ὀντος και ἀγγελου και των λοιπων δυναμεων*. Cf. ibid. 1, n. 29. Opp. IV, p. 31 C.: in of bij den Vader te zijn is niet mogelijk, *μη φθασαντα, πρωτον κατωθεν ἀναβαινοντα, ἐπι την του υἱου θεοτητα, δι' ἡς τις χειραγωγηθηναι δυναται και ἐπι την πατρικην μακαριοτητα*, want de Zoon heet deur. Cf. p. 56/57.

Dit is dus iets anders dan Clemens leert, wanneer hij, uitsprekende dat de éene, zelfde God niet alleen goed maar ook rechtvaardig is, schrijft: *ἐπεκεινα του ἑνος και ὑπερ αὐτην την μοναδα*.

Digitized by Google

Want alzoo wordt gehandeld over het innerlijk bestand (s. v. v.) van het goddelijk wezen. Maar Origenes doelt op de verhouding tusschen God of ὁ θεος, en den geloovige. En dan zegt hij eigenlijk alleen, dat het oog van dezen laatste vooraf moet gewend worden, voordat het 't goddelijk licht in zijn vollen glans verdragen kan.

Deze twee gedachten: die der rangordening of van het gradueel-verschillende, en die der tegenstelling van stof en geest, gaan door het gansche systeem van Origenes heen, en hebben daarin eene belangrijke beteekenis.

God is ook onveranderlijk. c. Cels. I, 21: Joden en Christenen beiden handhaven το ἀτρεπτον τε ἀναλλοιωτον του θεου, waarna Ps. 102:28*a* en Mal. 3:6*a* worden geciteerd, die meermalen hiervoor dienst doen. Origenes spreekt dit dikwerf uit in verband met het aannemen der menschelijke natuur door den Zoon. Vgl. reeds zijn opgaaf van het symbool de Princ. praef. 4: mansit quod erat Deus; cf. c. Cels. IV, 5, en ibid. 15 μανθανετω ὁτι ὁ λογος τῃ οὐσιᾳ μενων λογος, οὐδεν μεν πασχει ὡν πασχει το σωμα ἡ ἡ ψυχη, ibid. 18 οὐ δηπου ψευδεται την ἑαυτου φυσιν ὁ λογος, ἑκαστῳ τροφιμος γενομενος, ὡς χωρει αὐτον παραδεξασθαι. Hom. 8 in Gen. Opp. II, p. 83: Verbum in incorruptione permansit; cf. voorts Dorner I, p. 640, 4.

Vervolgens laat ook Origenes het niet bij negatieve bepalingen blijven, maar voegt daaraan positieve toe. de Princ. I, c. 1, 6 noemt hij God mens ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est; cf. ibid. I, c. 8, 3; en hij formuleert het symbool: unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, en zegt daarbij zelfs: quique cum nihil esset, esse fecit universa, ibid. praef 4, gelijk het woord κτιζειν en afleidingen daarvan meermalen door hem worden gebruikt.

Niettemin is zijne voorstelling van de betrekking tusschen God en de wereld eene andere dan die van Clemens. Loofs karakteriseert zijne kosmologie als „dynamisch-emanatastisch", H. R. E³ art. Arianismus Bd. 2, p. 8. En Möller schrijft p. 107: „In dieses allgemeine Schema des kosmischen Prozesses, der „wesentlich ein Prozesz der Entäuszerung des Geistes und seiner „Rückkehr zu seinem Ursprung ist.... sucht nun aber der kirch-„liche Christ Origenes die positieve Füllung und Ausführung „einer geschichtlichen Heilsglaubens hineinzuführen."

In overeenstemming met deze karakteriseeringen kunnen we

Digitized by Google

n.m.l. de vraag stellen, of Origenes in zijn systeem plaats overhield voor de gedachte van schepping, in onderscheiding van het begrip emanatie, genomen als werking eener vrije wilsdaad Gods. Wel zegt hij de Princ. I, c. 2, 6: ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc quod vult pater, en bezigt hij andere woorden of voorstellingen om de schepping aan te duiden. Maar desniettegenstaande is een nader onderzoek omtrent zijne beweringen over het allereerste ontstaan der dingen niet overbodig, om te weten, of hij daarbij boven het begrip van causa emanans, *αἰτια*, *ἀρχη* uitkwam, en zich verhief tot dat van *κτιστης*.

Vooraf zij er echter op gewezen, dat correlatie van begrippen in Origenes' systeem niet zonder beteekenis is. Sicut lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec Filius quidem sine Patre intelligi potest, bij Dorner I, p. 643, 5; de Princ. I, c. 2, 4: Est ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce; ibid. I, c. 2, 10: Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo, zoo ook kan God niet almachtig heeten, of er moeten personen wezen, in quos exerceat potentatum. In formeelen zin kunnen we zeggen, dat het opmerken dezer wederkeerigheid ten grondslag ligt zoowel aan zijne uiteenzetting der eeuwige generatie, als aan zijne leer van de beginloosheid zij het niet dezer wereld, dan toch van het zijn van eene wereld in het algemeen. Hiermee wordt niet bedoeld, dat Origenes, haar ziende, de gevolgtrekking maakte: derhalve is de generatie eene eeuwige; dus is het ondenkbaar, dat God ooit alleen zou hebben bestaan, zonder een niet-God naast zich; veeleer dacht hij in zijn onbewuste zieleleven de generatie als eene eeuwige; werd daardoor gedisponeerd op deze correlatie te letten; en dit hielp hem wederom in de helderheid van het bewuste denken, om de eeuwigheid der generatie zoowel beter te verstaan, als uiteen te zetten en te handhaven [1]). Anders toch zou hij eerst die correlatie scherp in het oog gevat en geanalyseerd hebben, daarna hebben aangetoond, voor hoever de toepassing bij God in zake creatie en generatie doorging, en voorts nog nagegaan hebben, waarin de onderscheidenheid van toepassing bij deze twee bestond. Maar aldus wordt de beteekenis van het bewuste denken en van het heldere begrip niet tot een nihil, noch voor eenigen denker

---

[1]) cf. hierbij Kuyper, Enc. I, § 13.

Digitized by Google

zelven, noch voor wie na hem komen. Er is in het zieleleven wisselwerking. Valt dit niet te ontkennen, dan mogen we in dezen ook teruggaan tot Clemens, die Str. I, p. 312 B het duidelijk uitsprak, dat de natuur zelve van het vuur een zoodanige is, dat zij verwarmt, en dat het licht moet schijnen om licht te wezen. Cf. ook VII, p. 723 C. Ook maakte hij er reeds de toepassing van; en bepaald bij het goddelijk wezen. In tweeërlei opzicht. Vooreerst zeide hij, dat het aldus evenzeer Gods natuur is om actief het goede te bewerken: *το ἀγαθοποιειν.... φυσις, ὡς ἐιπειν, αὐτη του θεου, ὡς του πυρος το θερμαινειν, και του φωτος φωτιζειν*, t. a. p Wat hij zoo sterk doorzette, dat hij schreef, dat God, *ἀγαθος ὠν, εἰ παυσεται ποτε ἀγαθοεργων, και του θεος εἰναι παυσεται*, Str. VI, p. Hiermee werd geen aanvangloosheid der schepping geleerd. Want Clemens ziet op het reeds geschapene, waaraan God zich niet zou kunnen onttrekken, om niet op te houden God te wezen. Maar gemakkelijk kon men concludeeren: indien God, om God te blijven, met *ἀγαθοεργειν* moet doorgaan, dan kan Hij daarmee ook niet begonnen zijn. Met betrekking, nu niet tot Gods goedheid, maar tot Zijne almacht, redeneerde Origenes in dezer voege dat, als men niet aannam, dat er vóór den aanvang dezer wereld andere waren geweest, men aldus beweren zou, dat God in die voorafgaande eeuwen niet almachtig was, maar later dit was geworden, en dus profectum accepisse videbitur, daar er niemand aan twijfelt, of almachtig te zijn is beter dan dit niet te wezen, de Princ. I, c. 2, 10. Voorzoover in Clemens' woorden ligt opgesloten, dat God ten aanzien van het creatuur niet maar werkt overeenkomstig Zijne natuur — wat alleszins juist is — maar ook met noodzakelijkheid en om God te kunnen wezen, opera ad extra verrichten moet, was hetgeen Origenes hier leeraarde, slechts logische gevolgtrekking.

In de tweede plaats kan men in zekeren zin zeggen, dat Clemens deze correlatie van begrippen bij het goddelijk wezen toepaste in de verhouding van Vader en Zoon. Str. V, p. 544 *οὐχ ὁ πατηρ ἀνευ υἱου, ἁμα γε τῳ πατηρ υἱόυ πατηρ*. HARNACK I, p. 579 Anm. zegt: „die „Gleichewigheit des Sohnes mit „dem Vater, hat Clemens.... betont", waarop hij dan deze plaats citeert. Maar er ligt meer in, n.m.l. ook de noodwendigheid der generatie, zal de Vader vader kunnen zijn. Daarom de onverbogen vorm van het zelfst. nmw. en het weglaten der lidwoorden. Deze bedoeling valt te meer in het oog, wanneer we

Digitized by Google

vlak aan deze woorden voorafgaande lezen: *οὐτε ἡ γνωσις ἀνευ πιστεως, οὐϑ' ἡ πιστις ἀνευ γνωσεως*. Daaruit blijkt, dat Clemens, strikt genomen, hier niet spreekt over God, maar over een vader en over een zoon. Zoodat toepassing bij God, hoezeer rechtmatig, toch slechts per consequentiam geschiedt. Het gaat hier om de correspondentie der begrippen vader en zoon.

Zoo was in dezen voor Origenes de weg niet alleen gebaand, maar ook reeds betreden. Als daarom LOOFS H. R. E[3]. Bd. 4, p. 43 schrijft: „in seiner Logoslehre freilich ist Clemens ein „Vorläufer des Origenes gewesen", kan dit ook speciaal van dit punt gelden. Nu is het voor ons moeilijk uit te maken, voor hoever deze ontwikkeling der begrippencorrespondentie door Clemens van invloed is geweest op Origenes. We kunnen alleen vermoeden. Maar bij Clemens komt het spreken over deze begrippencorrelatie op verschillende plaatsen voor: Str. I, V, VII; ze komt bij hem voor met betrekking tot onderscheiden zaken: van vuur, van licht, van ouder- en kinderverhouding; ze wordt toegepast inzake de verhouding van geloof en kennis, en bij Gods natuur of wezen ten aanzien van het *ἀγαϑοποιειν* of *ἀγαϑοεργειν*; en er wordt daarbij gewezen op verschil: *οὐχ ὁ θεος ἀκων ἀγαϑος, ὁν τροπον το πυρ ϑερμαντικον*. Al hetwelk ons weten doet, dat Clemens niet maar even en schier zonder nadenken over haar sprak. In de tweede plaats bleek Origenes een ontvankelijken geest te bezitten. DORNER I, p. 635: „sein edler reiner Wahrheitssinn erkannte auch das Recht, das „die verschiedensten bisherigen Richtungen für sich hatten." HARNACK I, p. 563: „die Relativität der Betrachtungsweise.... „ist dem Origenes.... geläufig." Dat zal zeker ook reeds in zijne jeugd zoo geweest zijn, den besten tijd om in zich op te nemen. En „in sehr jugendlichem Alter genosz Origenes den Unterricht „des Clemens," MÖLLER. Ten derde speelt het wederzijdsche van begrippen in Origenes' systeem een niet beteekenislooze rol.

Dit verder latende voor wat het wezen moge, gaan we nu nader op het gebruik in, dat Origenes van deze begrippencorrespondentie maakte inzake de verhouding van Schepper en schepsel. Het is dit, dat eigenlijk alle dingen er reeds altijd moeten zijn geweest. Evenals men geen vader wezen kan zonder een kind te hebben, noch heer zonder bezitting, ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint, in quos exerceat potentatum. Opdat derhalve God almachtig blijke, omnia sub-

Digitized by Google

sistere necesse est. Want als men zeide, dat er eenige eeuwen of spatia, of hoe men het mocht willen noemen, waren voorbijgegaan, cum nondum facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum. En alzoo zou God blijken vooruitgegaan te zijn et ex inferioribus ad meliora venisse: si quidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem, quam non esse, de Princ. I, c. 2, 10. *ἐπει γε οὐκ ἐστιν ὁτε παντοκρατωρ οὐκ ἠν, ἀει εἰναι δει ταυτα δι' ἁ παντοκρατωρ ἐστι*, ibid.

Origenes wil alzoo Gods onveranderlijkheid handhaven. Bij Hem kan niet van vooruitgang gesproken worden. Hij komt niet in betere conditie. Terecht. Over het motief, dat hierin aan het licht treedt, en de waarheid der door Origenes voorgestane zaak, is geen ongunstig oordeel geoorloofd. Anders staat dit met de wijze, waarop Origenes deze handhaving wil doen geschieden en met de gedachte, waarop zijne bewering feitelijk rust. Deze grondgedachte is, dat het existeeren van schepselen voor God noodig is, om God te zijn. Ware dit juist, dan zou er noodzakelijk uit volgen, dat er niet maar altijd, d.w.z. zonder begin, dingen hadden moeten bestaan, doch dat alle schepselen er immer geweest waren. In zoover zegt Origenes dan terecht: omnia subsistere necesse est. En wanneer Gods onveranderlijkheid en almacht eischten, dat er beginloos creaturen existeerden, moest men consequenter stellen, dat deze almacht, om almacht te zijn, alle dingen had geschapen, waartoe zij in staat was, en wel in den hoogsten vorm als zij dat vermocht; zoo eerst bleek niet maar Gods potentia of *κρατος*, maar Zijn omnipotentia of *παντοκρατορια*; en in de tweede plaats dies ook, dat alle deze schepselen, aldus op de voor Gods almacht hoogstmogelijk realiseerbare wijze bestaande, onveranderlijk waren; opdat God niet veranderen mocht met het veranderen der creaturen.

Nu was Origenes niet consequent. Want hij loochende de verandering in de wereld niet; leerde integendeel zelfs, dat er een proces van wereldsuccessies doorliep na het vergaan van eene bepaalde wereld, zóó, dat eene voorgangster oorzakelijk de bestaanswijze harer opvolgster bepaalde. de Princ. III, c. 5, 3: Pleegt men ons de tegenwerping te maken: si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat Deus quam mundus inciperet? dan antwoorden wij daarop met inachtneming van de regula

Digitized by Google

pietatis en zeggen, quoniam non primum cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus [1]; ibid. II, c. 1, 3... quae varietas in huius mundi fine deprehensa causas rursus diversitatum alterius post hunc futuri occasionesque praestabit; cf. ibid. II, c. 2.

Maar op deze wijze werpt hij zijn voorgaande redeneering dan ook principieel onderstboven. Want als Gods almacht niet uitsluit, dat er gedurig een ontstaan plaatsgrijpt eener nieuwe, bepaalde wereld, waarom dan wel, dat er is een beginnen te existeeren van eene wereld überhaupt? En wanneer Gods onveranderlijkheid niet gekrenkt wordt door de wisselingen in eene bepaalde wereld en bij de opvolging der onderscheiden werelden, waarom dan wel, als er een ontstaan voor een niet-God in het algemeen zou zijn? Het geldt hier toch eene principieele kwestie. Is er eenig niet-God, dat in zijn komen tot existentie en in zijn varieerend verloop Gods almacht en onveranderlijkheid ongedeerd laat, waarom is dit het geval dan niet met een ander creatuur, ja met alle schepselen gezamenlijk?

Evenwel, Origenes erkent dan nu eenmaal, dat er verscheidenheid is in het ontstaan en in de wijze van bestaan der verschillende schepselen, en leert zelfs, dat er wisseling van werelden plaats vindt. Z. i. wordt daardoor dus niet te kort gedaan aan Gods onveranderlijke almacht. Maar hiermee hebben we het begrip van schepping nog niet gekregen. Want als de eene wereld door hare varietas, welke zij tegen haar einde bezit, causas occacionesque presteert voor de diversiteiten der volgende, dan kan het ontstaan van die nieuwe wereld slechts in oneigenlijken zin schepping heeten. In den grond der zaak is er zelfs geen telkens scheppen der stof te handhaven. de Princ. II, c. 2, 1 en 2: Si ergo posset quis ostendere rationem qua possibile esset eas (scil. rationabiles naturas) omnimodo carere corporibus, consequens videbitur, quod natura corporea ex nihilo per intervalla temporum procreata, sicut cum non esset, effecta est, ita et esse desi-

---

[1]) Hieronymus' vertaling heeft zakelijk hetzelfde: Nobis autem placet et ante hunc mundum alium fuisse mundum et post istum alium futurum. Zij vervolgt dan: Vis discere quod post corruptionem huius mundi alius sit futurus? Audi Isaiam loquentem, cf. hoofdst. 66:22. Vis nosse quod ante fabricam istius mundi, alii mundi in praeterits fuerint? Ausculta Ecclesiasten, cf. hoofdst. 1:9, 10.

Digitized by Google

neret cum usus eius ministerii praeterisset. Maar wanneer het onmogelijk is, dit op eenigerlei wijs te bevestigen, n.m.l. dat eenige andere natuur dan die van Vader, Zoon en H. Geest praeter corpus leven kan, dan necessitas consequentiae ac rationis coarctat, dat men aanneme, principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, doch dat men de stof slechts in zijn denken (opinione quidem et intellectu solum) van haar gescheiden kan nemen en als vroeger of later geschapen zich voorstellen. Zooals men ziet, gebruikt Origenes hier de uitdrukking „cum non esset", evenals in het symbool: quique cum nihil esset, esse fecit universa. Doch we hebben het nu niet met zulke losse gezegden te doen, maar met zijn argumentatie. Daardoor leeren we zijn systeem kennen. En dan blijkt, dat we, om zoo mogelijk tot het begrip van schepping te komen, van de telkens bestaande werelden al maar terug moeten, tot we eindelijk mochten komen bij de allereerste.

Echter kan er van een eerste wereld op Origenes' standpunt niet gesproken worden. Want volgens zijn redeneering moet dit proces onbegonnen zijn. Of althans, is er een eerste wereld geweest, dan moet deze nimmer zijn beginnen te bestaan, maar, temporeel genomen, „anfangslos" zijn. *πως γε οὐκ ἀτοπον το, μη ἐχοντα τι των πρεποντων αὐτῳ τον θεον, εἰς το ἐχειν ἐληλυθεναι*; Aangezien Hij toch immer *παντοκρατωρ* was, *ἀει εἰναι δει ταυτα δι' ἁ παντοκρατωρ ἐστι και ἀει ἠν ὑπ' αὐτου κρατουμενα, ἀρχοντι αὐτῳ χρωμενα*, de Princ. I, c. 2, 10.

Hiermee is dan ook gezegd, dat er in het geheel zijner denkbeelden, tenminste voor zoover hij argumenteert, geene plaats voor gedachte aan schepping overblijft. Dit begrip verstaan in den zin als de christelijke kerk het bedoelt, en zooals o. a. ook Clemens het duidelijk liet uitkomen: als een door God bewust en vrij in het aanzijn roepen van het creatuur. Want een ontstaan van een niet-God is bij Origenes niet denkbaar [1]). Het verband, dat hij tusschen God en wereld leert, en de beteekenis welke hij aan de existentie dezer laatste voor God toekent, en alzoo zijn Godsbegrip, laat zulks niet toe. Een wereld moet bestaan, zal God almachtig kunnen wezen. En zal Hij niet almachtig zijn *geworden*, dan moet Hij zonder begin een niet-God, eene wereld naast zich hebben gehad. Daardoor kon er nog slechts geleerd worden, dat God causa of *αἰτια* is, niet van het ontstaan

[1]) Dit is ook het geval met de redeneering van J. H. Scholten, De Leer der Hervormde Kerk, 4de druk, II. p. 218, cf. ook p. 242.

Digitized by Google

van eene wereld überhaupt, maar hoogstens van eene bepaalde wereld, en voorts, dat Hij de bestaansgrond is van hetgeen existeert, in den zin, waarin SCHLEIERMACHER, Der Christliche Glaube § 36, schrijft, dat „die Welt in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht". Cf. ook § § 40 en 41 [1]).

Want sprekende over het ontstaan der dingen, verwerpt Origenes dat in het algemeen. Mogen de afzonderlijke dingen en werelden er komen en veranderen, er is toch nimmer een oogenblik denkbaar, vóór hetwelk alleen God bestond, zonder eenig creatuur naast of buiten zich, en waarop nu een niet-God van Hem existentie verkreeg. Terwijl hij in de onder [1]) gegeven aanhalingen slechts verdedigt, dat alleen God „ongeworden" is, maar al het overige door Hem tot aanzijn kwam. Welk laatste dan echter behandeld wordt als een „einmaliges" feit.

Zoo kromp ten aanzien van het ontstaan der creatuur überhaupt de verhouding van God tot de dingen in, en werd er vrede genomen met het vage, dat alles, behalve God, γενητον is, en wel bepaald aan God zijn ontstaan dankt. Daardoor kwam vanzelf de terminologie van „geworden" en „ongeworden" meer op den voorgrond, en werd het laatste het eigenlijk-kenmerkende van Gods wezen tegenover het γενητον der creatuur.

Aldus wordt het Arianisme verklaarbaar: „ὁ υἱος οὐκ ἐστιν ἀγεν-„νητος, οὐδε μερος ἀγεννητου .... während wir von Gott lehren, er sei

---

[1]) Billijkheidshalve mogen hier enkele andere citaten van Origenes plaats vinden. de Princ. I, c. 3, 1: Et omnes quidem qui quoquomodo providentiam esse sentiunt, Deum esse ingenitum qui universa creavit atque disposuit, confitentur, eumque parentem universitatis agnoscunt. ibid. 3: Quod autem a Deo universa creata sint, nec sit ulla creatura quae non ab eo hoc ipsum ut esset acceperit, ex multis scripturae assertionibus comprobatur, repudiatis atque depulsis his quae a quibusdam falso perhibentur vel de materia Deo coaeterna, vel de ingenitis animabus, quibus non tam subsistendi naturam, quam aequalitatem atque ordinem a Deo insitum volunt. Cf. ibid. II, c. 1, 4, waar Origenes bepaald tegen hen polemiseert, die een materia ingenita, of, zooals er in de latijnsche vertaling (alleen ?) bijstaat: non ab ipso Deo facta conditore omnium, leeren. Evenwel wordt hiermee slechts gehandhaafd, dat alles aan God zijn oorsprong dankt, maar niet gezegd, op welke wijze Hij de dingen voortbracht. En gebruikt Origenes termen als creare (κτιζειν) e. d. g., en zegswijzen als „cum nihil esset", dan moet niet vergeten worden, dat deze voorstellingen en woorden nu eenmaal overgeleverde kerkelijke bezitting waren. Zoodat voor de rechte kennis van Origenes' beweren hooger waarde heeft op zijn bewijsvoering te letten, dan nadruk te leggen op door hem misschien meer uit gewoonte gebezigde zegsmanieren, die nu eenmaal algemeen golden.

Digitized by Google

ἀναρχος", Arius' brief ad Euseb. bij HAGENB. § 89, 1. Cf. BAVINCK Dogm. II, p. 260/261, 279. „Eunomius, een volgeling van „Arius, zou geleerd hebben, dat hij God evengoed kende als „zichzelven. Gods wezen bestond volgens hem alleen in de ἀγεν„νησια, en daarin had hij van het Goddelijk wezen een klaar, „duidelijk, adaequaat begrip; God was zichzelf niet meer en den „mensch niet minder bekend dan in dit praedicaat werd uitge„drukt", ibid. p. 19. Vgl. DORNER I, p. 853 vv. [1]).

Wanneer Origenes nu zegt, dat de dingen, δι'ἁ God almachtig is, er altijd moeten zijn geweest, opdat men bij Hem niet van ontwikkeling of vooruitgang kunne spreken, gebruikt hij het woord παντοκρατωρ, waarvan de zin, op zichzelf reeds niet duister, nog duidelijker wordt als hij vervolgt, dat zij ἀει ὑπ' αὐτου κρατουμενα, ἀρχοντι αὐτῳ χρωμενα waren. Hierdoor komt uit, dat hij aan eigendom en gezagsoefening dacht, maar zich de vraag niet stelde naar het innerlijk wezen van wat bestaat. Ten gevolge daarvan kwam hij tot eene bewering, die feitelijk de absoluutheid Gods ontkent, en den Almachtige van het schepsel afhankelijk maakt. Immers was naar zijn voorstelling God niet reeds en ten volle, op goddelijke wijze, in Zichzelven almachtig, maar berustte Zijn omnipotentia op de verhouding, waarin Hij tot een reeds existeerend creatuur staat. Ware er geen schepsel, dan kon God niet almachtig heeten. Ontstond er daarna een, dan *werd* God παντοκρατωρ, en zoude aldus ex inferioribus ad meliora zijn voortgeschreden. Om aan dit laatste te ontkomen, leerde nu Origenes, dat er beginloos naast of buiten den Almachtige een niet-God, hetwelk uit Hem geworden was, had bestaan. Maar op deze wijze werd geen herstel aangebracht in de principieele fout, dat het bestaan der schepping eene zoo-

---

[1]) Loofs in H. R. E^3, art. Arianismus. Bd. 2 p. 10 schrijft: „Zweierlei ist „konstitutiv für die Gedanken des Arius: die wohl auf verstärkte aristo„telische Einflüsse in der Schule Lucians zurückgehende Betonung der „Aseität (des ἀγεννητον εἶναι) als des wesentlichen Merkmals der Gottheit „und die nicht nur von einem Tertullian, sondern auch von Origenes ihn „unterscheidende Ablehnung aller emanatischen Gedanken." Naar de wijze waarop Loofs zich uitdrukt, weet hij dus niet, doch vermoedt slechts, dat in Lucianus' school van „verstärkte aristotelische Einflüsse" moet gesproken worden. In den tekst werd een allereerst voor de hand liggend aanknoopingspunt in Origenes' gedachten aangewezen. Zou toch ook hierbij niet van toepassing zijn: „In history things get beaten out to their true issues"? James Orr, The Christian View of God and the World. 4th ed. p. 43.

Digitized by Google

danige beteekenis voor God gedacht werd te hebben, dat Hij er iets door ware, hetwelk Hem als God zou betamen. Niet reeds in en voor Zichzelven zou Hij op de volkomenste wijs zijn, wat Hij als God behoort te wezen, maar dit kon Hij eerst zijn door de existentie van het creatuur. Alsof het bestaan des schepsels als integreerend deel tot het almachtig-zijn van God behoorde.

Hierdoor moest het nadenken over het allereerste ontstaan van een niet-God wel terugwijken. Dat werd rugwaarts verlegd van wereld op wereld tot in het eindelooze, waardoor het wel voor ons denken begint te schemeren en wij den draad verliezen, maar dat toch geen de minste oplossing biedt. En daarmee samenhangend moest ook achterwege blijven het indenken en het uiteenzetten van de wijze, waarop het allereerste ontstaan geschiedde. In Origenes' systeem ware zoo iets anders zeer van pas geweest, om het onderscheid in de generatie des Zoons en de creatie der schepselen aan te wijzen, en alzoo het waarachtig God-zijn des Zoons helder in het licht te stellen. Maar zulks deed Origenes niet. En vandaar de mogelijkheid, dat er verschil kan bestaan over de vraag, of de Zoon door den wil, of uit het wezen des Vaders is gegenereerd. Cf. Dorner I, p. 656. Op deze plaats, n. 19, zegt Dorner o. a. ook: „Vielmehr leitet er ja nicht einmal „den Ursprung der Welt von einem liberum arbitrium Gottes „ab". Inderdaad treedt God als God, als zelfbewust, vrijwillig handelend wezen, bij het ontstaan der dingen terug. Hij wordt niet in vollen zin erkend als causa creans, ofschoon Origenes soortgelijke zegsmanieren moge bezigen, maar van Hem wordt gesproken op eene wijze, die de voorstelling van causa emanans wekt.

Dit doet verstaan, waarom in Origenes' systeem eigenlijk alles vloeibaar is en een vast innerlijk wezen mist. Want evenmin als hij nadacht over Gods natuur, zette hij zich, om op de essentie der creaturen in te gaan. *Zijn* deed eigenlijk geen enkel schepsel iets, *worden* kon het schier alles. de Princ. I, c. 6, 3: Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes et ab omnibus in singulos pervenisse, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur. ibid. II, c. 8, 3 *νους πως οὒν γεγονε ψυχη, και ψυχη κατορθωθεισα γινεται νους* .... requirendum est

Digitized by Google

ne forte ook de naam „ziel" (ψυχή), a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, en alzoo in hoc quo nunc est statu et vocabulo sita sit. Hierbij valt te rekenen met hetgeen hij ibid. II, c. 1, 4 schrijft: Qualitates autem quatuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quatuor qualitates ὕλῃ.... insertae, quia materia propria ratione extra has esse invenitur quas supra diximus qualitates, diversas corporum species efficiunt. ibid. II, c. 2, 2: Materialis ista substantia huius mundi habens naturam quae ex omnibus ad omnia transformatur. In hun oorsprong toch waren eigenlijk alle dingen gelijk.

Nu bereidt de voorstelling van emanatie vervolgens allicht voor *op*, en leidt over *tot* de gedachte, dat hetgeen emaneert, zich zelf emancipeert. En wanneer het voor ons bewustzijn schemeren gaat omtrent de scheppingsdaad van God, waardoor Hij het zijn en zóó-bestaan Zijner creaturen volkomen zelfbewust, naar de keuze enkel van Zijn eigen believen, krachtens de bestaanswijs van Zijn wezen, bepaalt, dringt zich andererzijds ongemerkt het denkbeeld naar voren, dat het creatuur zelf eigen lot en leven regelt. de Princ. II, c. 1, 3..... quoniam diversos motus rationabilium creaturarum variasque sententias causam dedisse diversitatis mundo huic. ibid. I, c 8, 2: Causa diversitatis ac varietatis in singulis quibusque creaturis ostenditur ex ipsarum motibus vel ardentioribus vel frigioribus, secundum virtutem vel secundum malitiam, non ex dispensantis inaequalitate descendere. Want de goede en rechtvaardige en almachtige Schepper van alle dingen had, toen Hij in den beginne schiep wat Hij wilde, nullam aliam creandi causam nisi propter seipsum, id est bonitatem suam. Omdat Hij derhalve zelf de oorzaak is van hetgeen geschapen worden moest (creanda), in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret.... libertas unumquemque voluntatis suae ad profectum per imitationem Dei provocavit vel ad defectum per negliglentiam traxit, ibid. II, c. 9, 6. Zoo was het dus niet allereerst God, die naar de volheid van Zijn Goddelijk wezen alles geeft, op eene wijze dat Hij, ofschoon een ieder schepsel rijk en zalig doende zijn, niettemin de grootste verscheidenheid aanbracht, om door al die varieteiten en diversiteiten één volheer-

Digitized by Google

lijke wereld te laten vormen, doch bleek het schepsel de diepste oorzaak, welke de schoone straalbreking van het kleurloos uit God voortkomend licht bewerkte. Wel deed God het. Hij bracht de afwisseling tot stand. Maar als rechter, als belooner, als tuchtmeester. Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas quae a semetipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat. Want één kracht is het, quae omnem mundi diversitatem constringit et continet, atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum, ibid. II, c. 1, 2. Aldus ging dies het schepsel voor, en kwam God als controleur achterop. Cf. ook *ὑπ' αὑτου ἠν κρατουμενα*. Eene voorstelling van de verhouding tusschen God en wereld, die niet uitlokt om veel met Hem te doen te hebben, maar de begeerte kweekt, zoo weinig mogelijk gemeenschap met Hem te oefenen, en zooveel als mogelijk is aan Zijn oog en hand te onttrekken. Geheel anders dan bij Clemens' voorstelling.

Was alzoo nagelaten om scherp op het ontstaan der dingen door Gods scheppende almacht te letten, nu werd de varietas van het bestaande te meer onderwerp van nadenken, om daarvan de allerdiepste oorzaak buiten God in het willen doen en van het schepsel te zoeken. Schrijft Origenes toch ibid. II, C. 1, 1: consequens nunc videtur .... proprie de ipso mundo pauca repetere, id est de initio eius ac fine, vel his quae tusschen den aanvang en het einde door de goddelijke voorzienigheid dispensantur, of over hetgeen vóór de wereld er was, geschied is, of nadat zij vergaan is, zal gedaan worden naar men meent, dan zegt hij: in quo hoc primum evidenter apparet quod omnis *status* eius, qui est *varius ac diversus;* m. a. w. hij zal slechts handelen over den status, maar het ontstaan maakt geen onderwerp van afzonderlijke bespreking uit, dan voorzoover eene voorgaande wereld oorzakelijk inwerkt op de verscheidenheid van haar opvolgster. En aangaande den oorsprong der verschillen in de schepping vraagt hij t. a. p.: *οὑτω δη ποικιλωτατου, κοσμου τυγχανοντος, και τοσαυτα διαφορα λογικα περιεχοντος, τι ἀλλο χρη λεγειν αἰτιον γεγονεναι του ὑποστηναι αὑτον, ἡ το ποικιλον της*

Digitized by Google

ἀποπτωσεως των οὐχ ὁμοιως της ἑναδος ἀπορρεοντῶν; Cf. ibid. C. 3, 1: lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit Deum ad istam variam diversamque conditionem mundi.

En omdat Gods werkzaamheid en wil te kort kwamen bij het ontstaan der schepping en ten aanzien van den mensch, moest Origenes deze wel, als ter vergoeding, tegenover de materie, of in het algemeen met betrekking tot de essentie der dingen, overdrijven, en tamelijk wel laten ontaarden in willekeur, cf. tevoren en de Princ. II, c. 1, 4: materiam ergo intelligimus, quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualibatibus corpora subsistuut.... Haec tamen materia, quamvis..... secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, bestaat echter nimmer zonder eigenschappen.... recipiens in se qualitates quas ipse voluisset imponere. Samenhang tusschen de materie en hare hoedanigheden is er dus niet. Wel kan men nergens materie aantreffen zonder eigenschappen. Maar innerlijk is er tusschen beide toch geen verband. Er wordt gesproken van imponere, inserere e. a., als ging het hier zoo mechanisch toe als men slechts verkoos.

Zoo wreekte zich de fout, om niet allereerst Gods natuur in de volheid van haar goddelijkheid duidelijk zich voor te stellen, en dan na te gaan, welke verhouding tusschen God en creatuur dus niet bestaanbaar is. Maar zoude zij niet kunnen samenhangen met verzwakking van het besef van beider wezensonderscheidenheid? Is er voorts ook zoo weinig verband tusschen essentie en existentie, dat, terwijl de laatste als een kwestie van to be or not to be voor Gods almacht wordt behandeld, de eerste absoluut van het goddelijk wezen kan verschillen? En zoude er van al die golvingen in het essentieele der schepselenwereld niet nog zekere zwakke deining waarneembaar zijn bij, en spoelen tegen het goddelijke?

Origenes wil van verandering bij God niet weten. Die verwerpt hij opzettelijk en beslist. En insgelijks spreekt hij meermalen uit, dat de Zoon naar Zijne Godheid bleef zooals Hij was, toen Hij de menschelijke natuur aannam en leed. Zie voor een en ander tevoren. Zelfs schrijft hij van Jezus' ziel, en van de redelijke ziel in het algemeen, c. Cels. IV, 18 εἰ δ' ἐπι της Ιησου ψυχης λαμβανει τις την μεταβολην, αὐτης εἰς σωμα ἐλθουσης, πευσομεθα πως λεγει μεταβολην; Want als men daarbij denkt aan haar wezen (οὐσιας), οὐ διδοται. Niet alleen niet ἐπ' ἐκεινης, maar οὐδε περι ἀλλου

Digitized by Google

λογικης ψυχης. Wel staat tegen dit laatste over, wat hij zegt de Princ. II, c. 8, 3: *παρα την ἀποπτωσιν και την ψυξιν την ἀπο του ζην τῳ πνευματι γεγονεν ἡ νυν γενομενη ψυχη, οὐσα και δεκτικη της ἐπανοδου της ἐφ' ὁπερ ἠν ἐν ἀρχῃ*. En ibid. 4 schrijft hij o. a.: quod si ita est, decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti, en dat sommige mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, maar andere niets of slechts zeer weinig. En van hier zou het komen, dat sommigen van de geboorte aan ardentioris acuminis, anderen echter tardioris, enkelen ook abtusissimi et penitus indociles zijn.

Maar we hebben aldus niettemin, dat bij God ganschelijk van geene verandering sprake kan wezen, en dat de substantie der ziel, moge ze dalen en verminderen kunnen, toch nimmer in die des lichaams overgaat.

Doch nu blijft te vragen, of misschien ook het stoffelijke zich zoo verfijnen en vervluchtigen kan, dat het 't geestelijke nabij komt, en of het geestelijke zich dan ook schier tot het goddelijke te verheffen weet.

God schiep twee generales naturas; een zichtbare, d. w. z. lichamelijke, en een onzienlijke, quae est incorporea. Beide diversas sui recipiunt permutationes. De onzichtbare, quae rationabilis est, animo propositoque mutatur, omdat zij begaafd is met libertas arbitrii; et per hoc aliquando in bonis, aliquando in contrariis invenitur. Maar de lichamelijke substantialem recepit permutationem: unde et ad omne quod moliri vel fabricare vel retractare voluerit artifex omnium Deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque vult formas vel species prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat, de Princ. III, c. 6, 7; cf. ibid. 9, 4 en 6.

De lichamelijke is de mindere. Bij Jezus toch diende de ziel als bemiddelingssubstantie, want het was niet mogelijk Dei naturam corpori sine mediatore misceri, ibid. II, c. 6, 3. [1]) En qualiteitloos in zichzelve als zij is, kan er alles van haar gemaakt worden.

Vooreerst ten aanzien van de gesteldheid eener wereld. de Princ. III. c. 6, 4 ... cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversas rerum facies speciesque omni famulatu prae-

[1]) Vgl. ook ibid. I, c. 1, 5: ita mens nostra cum intra carnis et sanguinis claustra concluditur et pro talis materiae participatione hebetior atqu obtusior redditur.

Digitized by Google

buit se materia conditori, utpote Domino et creatori suo, quo diversas caelestium terrenorumque ex ea duceret. Cf. ibid. II, c. 1, 4, en ibid. c. 3.

In de tweede plaats met betrekking tot de lichamen der redelijke wezens, al naar deze verdienen en de plaats is, waar zij verblijven. ibid. II, c. 2, 2: De materieele substantie dezer wereld heeft een natuur, quae ex omnibus ad omnia transformatur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut visibiles istas mundi species variasque distinguat: cum vero perfectioribus ministrat et beatioribus, in fulgore caelestium corporum micat et spiritalis corporis indumentis vel angelos Dei vel filios resurrectionis exornat: ex quibus omnibus diversus ac varius unius mundi complebitur status. Cf. ibid. III, c. 6, 4. Dit gaat dan ook bizonder bij de opstandingslichamen door. Cf. c. Cels. IV, 59 *διο τε την ἀναστασιν των νεκρων ἀποδεχομενοι, μεταβολας φαμεν γινεσθαι ποιοτητων των ἐν σωμασιν*. Zij staan spiritualia op, de Princ. II, c. 10, 1; cf. ibid. III, c. 6, 4 vv. En Opp. II p. 534/535: het lichaam is niet onaardig (*κακως*) een rivier genoemd. Want het is noodzakelijk *την ψυχην ἐν τοποις σωματικοις ὑπαρχουσαν, κεχρησθαι σωμασι καταλληλοις τοις τοποις*...., maar die het koninkrijk der hemelen beërven *και ἐν τοποις διαφερουσι* wezen zullen, *ἀναγκαιον, χρησθαι σωμασι πνευματικοις, οὐχι του εἰδους του προτερου ἀφανιζομενου, κἀν ἐπι το ἐνδοξοτερον γενηται αὐτου ἡ τροπη*. Cf c. Cels. IV, 57; V, 19, 22, 23.

Inzonderheid ook ging Jezus' lichaam in eene hoogere bestaanswijze over. c. Cels. III, 41 *ὁμως γε ἰστωσαν οἱ ἐγκαλουντες*, dat Hij, dien wij meenen en vast overtuigd zijn *ἀρχηθεν εἰναι* God en Gods Zoon, *οὑτος ὁ αὐτολογος ἐστι τε ἡ αὐτοσοφια τε ἡ αὐτοαληθεια*. Doch zijn sterfelijk lichaam en de menschelijke ziel daarin *τῃ προς ἐκεινον οὐ μονον κοινωνιᾳ ἀλλα τε ἑνωσει τε ἀνακρασει τα μεγιστα φαμεν προσειληφεναι και της ἐκεινου θεοτητος κεκοινωνηκοτα εἰς θεον μεταβεβηκεναι*. Dit is zeer sterk uitgedrukt. En hier wordt bepaald aan wezensomzetting gedacht, of ten minste aan wisseling van qualiteiten, zooals uit het vervolg blijkt. Maar daarbij wijzigt Origenes dan de uitdrukking. De Grieken leeren zelven, zegt hij, een *ἀποιος ὑλη, ποιοτητας ἀμφισκομενη ὁποιας ὁ δημιουργος βουλεται αὐτῃ περιτιθεναι*. Maar indien dan de *ὑποκειμενη πασαις ποιοτησιν ὑλη* van eigenschappen wisselen kan (*ἀμειβειν*), hoe is het dan niet mogelijk, *την σαρκα του Ιησου ἀμειψασαν ποιοτητας* zoodanig *γεγονεναι*,

Digitized by Google

ὁποιαν ἐχρην εἰναι την ἐν αἰθερι τε τοις ἀνωτερω αὐτου τοποις πολιτευομενην, οὐκετι ἐχουσαν τα της σαρκικης ἀσθενειας ἰδια, en die Celsus *μιαρωτερα* noemt? ibid. en 42. Cf. ibid. VI, 75—77. Opp. III, Hom. 15 in Jerem. p. 226: Ik zou zeggen, dat ik mijne hope niet stel op een mensch; als ik op Jezus Christus hoop, weet ik niet van een mensch (*οὐκ οἰδα*); niet alleen *ἀνθρωπον οὐκ οἰδα*, maar *σοφιαν οἰδα, την αὐτοδικαιοσυνην, ἀνθρωπον*, door Wien alle dingen geschapen werden (cf. Col. 1 : 16). Want al *τηρῃ ὁ σωτηρ, ὁτι ὁν ἐφορεσεν, ἀνθρωπος ἠν, ἀλλ' εἰ και ἠν ἀνθρωπος*, nu is Hij geenszins een mensch (cf. II Cor. 5 : 16); *δι' αὐτον* ben ik ook niet meer een mensch, wanneer ik Zijne woorden *ἀκολουθω*. Ja Hij zegt: Ik heb gezegd: Gij zijt Goden en allen kinderen des Allerhoogsten. Evenals Hij derhalve de Eerstgeborene uit de dooden is, zoo is Hij *πρωτοτοκος* van alle menschen geworden, *εἰς θεον μεταβαλων* .... [1])

Aangaande de geestelijke substantie zij aangehaald de Princ. IV, 36. Daar redeneert Origenes aldus: omnis qui participat alicuius, cum eo qui eiusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est, uniusque naturae. Dat is zoo met de oogen, ofschoon het een scherper ziet dan het ander, en dat is zoo met het gehoor. En evenzoo omnis mens quae de intellectuali luce participat, cum omni mente quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Als derhalve de hemelsche virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae, per hoc quod sapientiae et sanctificationis participant, participium sumunt, en de menschelijke zielen aan hetzelfde licht en dezelfde wijsheid deel hebben, dan zijn ook zij (et ita) unius naturae ad invicem uniusque naturae. De vertaling van Hieronymus heeft hier: intellectualem rationabilemque naturam sentit God, Zijn eengeboren Zoon, de H. Geest, de engelen, machten en overige virtutes, en de interior homo, die naar het beeld en de gelijkenis van God geschapen is. Ex quo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae. Rufinus' overzetting handelt vervolgens over de onverderfelijkheid en de onsterfelijkheid, en heeft daarbij ook: quoniam ipsa P. et F. et Sp. Si natura, cuius solius intel-

[1]) de Princ. III, c. 6, 9 vertaalt Hieronymus: en God zal alles in allen zijn, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam quae omnibus melior est, in divinam scil. qua nulla est melior. Rufinus echter zet het in neutraler zin aldus over: Tunc ergo consequenter etiam natura corporea illum summum et cui addi iam nihil possit recipiet statum.

Digitized by Google

lectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens et necessarium est, etiam omnem substantiam quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam et incorruptibilem esse et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in ea intelligatur dum et aeterni sunt hi qui eius beneficia consequuntur. Ook hierbij is diversitas pro intentione sensus vel mentis capacitate. Alioquin consideremus si non etiam impium videtur ut mens quae Dei capax est, substantialem recipiat interitum: tanquam hoc ipsum quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem. [1])

Echter wil Origenes toch een absoluut onderscheid tusschen God en schepsel handhaven. Maar hij brengt het in verband met het louter immaterieel zijn van God, terwijl de overige wezens steeds aan eenige stoffelijke substantie verbonden zijn. de Princ. I, c. 6, 4: Als men oordeelt, dat bij het einde de materialis of corporea natura zal te gronde gaan, nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae, vitam agere et subsistere sine corporibus possunt, cum solius Dei, id est P. F. et Sp. Si. naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intelligatur subsistere. Cf. ibid. II, c. 2, 2, waar hij zegt, dat men de materieele substantie slechts bij wijze van abstractie van de rationabiles naturae scheiden kan, en daarbij aan een eerder of later ontstaan denken, maar dat alleen de Triniteit een onlichamelijk leven leeft, en de overige wezens nunquam sine ipsa (scil. materiali substantia) geleefd hebben noch leven. Alleen de ziel was dan ook naar het beeld des Scheppers gemaakt, maar geenszins het lichaam. Want volgens ons *οὐδε σωμα ὁ θεος*, c. Cels. VIII, 49. Cf. ook de Princ. I, c. 1, 5: Quid autem in omnibus intellectualibus, id est, incorporeis, tam praestans omnibus, tam ineffabiliter atque inaestimabiliter praecellens, quam Deus? Cuius itaque natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest.

Op deze plaats spreekt Origenes ook van carnis et sanguinis claustra, waardoor 's menschen geest gehinderd wordt, gelijk hij ibid. c. 7, 5 oordeelt, dat er geen andere vanitas is quam cor-

---

[1]) cf. hierbij ook c. Cels. V, 39 *ὀντινα* (scil. *δευτερον θεον*) *τῃ Ιησου μαλιστα παρα πασαν ψυχην ψυχῃ ᾠκειωσθαι και ἡνωσθαι φαμεν, μονου τελειως χωρησαι δεδυνημενου την ἀκραν μετοχην του αὐτολογου και της αὐτοσοφιας και της αὐτοδικαιοσυνης.*

Digitized by Google

pora, en ibid. II, c. 9, 7 handelt over een veroorzaken der verscheidenheid door een ieder der hemelsche, aardsche of onderaardsche wezens, praecedens nativitatem corpoream. Zijn waardeering van het stoffelijke, of het voor de geestelijke wezens noodzakelijke der materie, schijnt dus niet altijd dezelfde geweest te zijn.

Bij de behandeling dezer (p. 113 gestelde) vraag moet ook nog gerekend worden met eene van den Vader op den Zoon en dan op den H. Geest, vervolgens op de schepselen naar hun onderscheiden bestaanswijze afdalende rangordening, die verband houdt met eens ieders wezen.

Opmerkelijk is reeds Origenes' redeneering c. Cels. VI, 64: *ἀλλ’ οὐδ’ οὐσιας μετεχει ὁ θεος. μετεχεται γαρ μαλλον ἢ μετεχει.* En aan Hem hebben deel degenen die den Geest van God bezitten. Op gelijke wijze heeft onze Heiland geen deel aan de gerechtigheid, maar zelf de gerechtigheid zijnde, *μετεχεται* door de rechtvaardigen. Doch *ὁ περι της οὐσιας λογος* is *πολυς και δυσθεωρητος.* En wel het meest, *ἐαν ᾗ κυριως οὐσια, ἡ ἑστωσα τε ἀσωματος ᾗ.* Opdat gevonden mocht worden, of *ἐπεκεινα οὐσιας ἐστι πρεσβειᾳ και δυναμει ὁ θεος, μεταδιδους οὐσιας οἷς μεταδιδωσι κατα τον ἑαυτου λογον, και αὐτῳ λογῳ,* dan wel, of ook *αὐτος ἐστι οὐσια,* behalve dat Hij *τῃ φυσει ἀορατος* heet, als er van den Heiland gezegd wordt, dat Deze het beeld des onzienlijken Gods is. *σημαινεται γε ἐκ της ἀορατου φωνης ὁ ἀσωματος.* Ook moet men nagaan, *εἰ οὐσιαν μεν οὐσιων λεκτεον και ἰδεαν ἰδεων και ἀρχην τον μονογενη και πρωτοτοκον πασης κτισεως.* Doch *ἐπεκεινα παντων τουτων* is *ὁ πατηρ αὐτου και θεος.* Op deze wijze toch wordt de scheidslijn zwevend, en krijgen we de voorstelling van het relatieve en trapsgewijs benaderbare. Als Origenes daarom ook c. Cels. VII, 16, na aanhaling van Plato's woord, dat het moeilijk is om God te vinden, en onmogelijk om Hem daarna ten volle te benoemen, schrijft: wij toch zeggen, dat de menschelijke natuur niet *αὐταρκης* is om God *ὁπωσποτανουν* te zoeken en Hem *καθαρως* te vinden, *μη βοηθηθεισα* door Dengene die gezocht wordt, en die gevonden wordt *τοις ὁμολογουσι μετα το παρ’ αὐτους ποιειν ὁτι δεονται αὐτου,* en Zichzelven openbaart *οἷς ἀν κρινῃ εὐλογον εἶναι ὀφθηναι,* van nature geschikt als God is (*ὡς πεφυκε*) om door den mensch gekend te worden, en *ἀνθρωπου ψυχη ἐτι οὐσα ἐν σωματι* om Hem te kennen, dan komt daarin eene bedenkelijke strekking uit. Vgl. deze plaats met wat Clemens schrijft, beide bij Hagenb. § 35, 9.

Digitized by Google

Maar om nu bij de Triniteit te beginnen, allereerst de Princ. I, c. 2, 13: zoo nu meen ik, dat men ook van den Heiland niet onjuist (*καλως*) kan zeggen, *ὁτι εἰκων ἀγαθοτητος του θεου ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτο ἀγαθον*. En *ταχα τε υἱος ἀγαθος*, maar *οὐχ ὡς ἀπλως ἀγαθος*. En evenals Hij het beeld des onzienlijken Gods is en *κατα τουτο θεος*, maar niet Degene, omtrent wien de Christus zelf zeide: opdat zij U kennen, den eenigen waarachtigen God (cf. Joh. 17:3), zoo is Hij ook *εἰκων ἀγαθοτητος, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατηρ ἀπαραλλακτως ἀγαθος*. Cf. in Joan. tom. 2, n. 6. Opp. IV, p. 60 c.: indien alle dingen *δια* maar niet *ὑπο του λογου* geworden zijn, doch *ὑπο κρειττονος και μειζονος παρα τον λογον*, wie zou Deze laatste dan anders zijn *ἡ ὁ πατηρ*; En c. Cels. VIII, 15 schrijft hij: want het is duidelijk, dat wij, die zeggen, dat ook de zinnelijke wereld het eigendom is van Hem, die alle dingen schiep, *τον υἱον οὐκ ἰσχυροτερον του πατρος, ἀλλ' ὑποδεεστερον* (cf. Joh. 14:28) noemen. Hij is dan ook *δευτερευουσης μετα τον θεον των ολων τιμης* waard, c. Cels. VII, 57. Hierbij moet echter vergeleken worden c. Cels. V, 39: als wij van *δευτερος θεος* spreken, laten zij dan weten, dat wij *τον δευτερον θεον οὐκ ἀλλο τι λεγομεν* dan *την περιεκτικην πασων ἀρετων ἀρετην τε την περιεκτικον παντος οὑτινοσουν λογου των κατα φυσιν και προηγουμενως γεγενημενων και εἰς χρησιμον του παντος, λογον*. Cf. voorts de Princ. II, c. 6, 3—6; Opp. III, p. 177 en 548; c. Cels. IV, 15 en 16.

Ook over den H. Geest spreekt Origenes in gelijken zin, terwijl hij dan tevens op de schepselen overgaat, de Princ. I, c. 3, 5: want de God en Vader, alle dingen *συνεχων, φθανει εἰς ἑκαστον των ὀντων, μεταδιδους ἑκαστῳ ἀπο του ἰδιου το εἰναι*. Want Hij is zijnde. Maar *ἐλαττων προς τον πατερα ὁ υἱος, φθανων ἐπι μονα τα λογικα*. Want Hij is de tweede in vergelijking met den Vader (*δευτερος του πατρος*). En *ἐτι ἡττον* is de H. Geest, *ἐπι μονους τους ἁγιους διϊκνουμενον*. Diensvolgens is *μειζων ἡ δυναμις* van den Vader *παρα τον υἱον* en den H. Geest; *πλειων* die des Zoons *παρα το πνευμα το ἁγιον*; en wederom *διαφερουσα μαλλον του ἁγιου πνευματος ἡ δυναμις παρα τα ἀλλα ἁγια*. Cf. ook ibid. 8. Vgl. voor den H. Geest in Joan. tom. 2, n. 6, Opp. IV, p. 60/61, bij Hagenb. § 44, 6.

Bepaalder in verband met de schepselen zegt hij in Joan. tom. 1 n. 19 Opp. IV, p. 19 D: indien de Eerstgeborene van de gansche schepping het beeld des onzienlijken Gods heet, *ἀρχη αὐτου ὁ πατηρ ἐστιν*. Op gelijke wijze (*ὁμοιως*) is ook Christus *ἀρχη των κατ' εἰκονα γενομενων θεου*. Want indien de menschen

Digitized by Google

κατ' εἰκονα zijn, doch het beeld *κατα τον πατερα*, dan is *το καθο των ἀνθρωπων ὁ χριστος*, omdat zij niet zijn *κατα το οὗ ἐστιν εἰκων*, maar *κατα την εἰκονα*. Vgl. ibid. tom. 13, n. 25, p. 235: wij zeggen, dat de Heiland en de H. Geest *παντων μεν των γενητων ὑπερεχειν, οὐ συγκρισει* maar *ὑπερβαλλουσῃ ὑπεροχῃ, ὑπερεχομενον τοσουτον ἡ και πλεον ἀπο του πατρος, ὁσῳ ὑπερεχειν* Hij zelf en de H. Geest *των λοιπων, οὐ των τυχοντων*. Vgl. ook zijn spreken van *θειοτερα φυσις* de Princ. I, c. 5, en Opp. IV p. 282 A, cf. p. 31 C; p. 246 B, p. 450 e. a.

Omtrent „beeld" moet hierbij in aanmerking komen c. Cels. VIII, 49, dat de ziel, en voornamelijk de redelijke, *πραγμα τιμιωτερον* is *παντος σωματος. εἰ και το κατ' εἰκονα του κτισαντος ψυχη μεν χωρει, οὐδαμως γε το σωμα*. Want volgens ons is God niet een *σωμα*. Cf. Opp. II, p. 57; III, p. 941. Vgl. ook de Princ. II, c. 6, 3: substantia anima inter Deum carnemque mediante, want non possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri.

In zake Gods heerlijkheid schrijft Origenes in Joan. tom. 32, n. 18 over Joh. 13:31, Opp. IV, p. 450: ik oordeel, dat Gods Zoon het afschijnsel (*ἀπαυγασμα*) is *ὁλης της δοξης* van God (cf. Hebr. 1:3), maar *φθανειν ἀπο του ἀπαυγασματος τουτου της ὁλης δοξης μερικα ἀπαυγασματα* op de overige redelijke schepping. Want ik acht niet, dat iemand het afschijnsel van de volle heerlijkheid Gods kan *χωρησαι* dan de Zoon.

En betreffende Gods wil, ibid. tom. 13, n. 36, p. 246: *μονος γε ὁ υἱος παν το θελημα ποιει χωρησαι του πατρος*, omdat Hij ook Zijn beeld is. En dit geldt ook van den H. Geest. Doch de overige *ἁγια* zullen wel niets tegen Gods wil (*θελημα*) doen; en alles wat zij doen zullen, geschiedt naar den wil (*βουλημα*) van God; maar toch *ὁυ διαρκει προς το κατα το παν θελημα τυπωθηναι*. En het eene heilige *μειζον ἡ πλειον ἡ ἐκτοπωτερον χωρησει* van den Vaderlijken wil *συγκρισει ἑτερου*, en wederom *παρ' ἐκεινο ἐσται τι ἀλλο διαφεροντως χωρουν*, maar den ganschen wil van God zal Hij doen, die zeide: mijne spijs is, dat ik doe den wil desgenen, die mij gezonden heeft (cf. Joh. 4:34).

Uit een en ander zien we, dat als Origenes c. Cels. III, 34 zegt, dat wij *τιμην μετ' εὐχων* aan God brengen *ὡς δια μεταξυ ὀντος της του ἀγενητου και της των γενητων παντων φυσεως*, die ons de weldaden des Vaders aandraagt en als Hoogepriester onze gebeden naar *τον ἐπι πασι θεον* heenbrengt, dit *μεταξυ ὀυση φυσις* in

Digitized by Google

zijn voorstellingswijze iets anders en meer beteekent dan „Mid-„delaar, die beide naturen bezit."

Het bovenaangevoerde doet ons zien, dat Origenes zich God-drieëenig en alle schepselen in onderlinge verhouding denkt als een scala, waarvan de Vader bovenaan staat, in de tweede plaats de Zoon komt, een derde trede door den H. Geest bezet wordt, en voorts de schepselen gesteld zijn, hooger of lager, al naar hun doen en verblijf is; dat deze hoogere of lagere positie in nauw verband staat ook met eens ieders essentie; dat Origenes wel absolute onderscheiding tusschen God en schepsel wil handhaven, doch hierbij de tegenstelling van geest en stof opneemt, zoodat hij alleen voor God de loutere immaterialiteit handhaaft, maar zelfs voor de hoogste geestelijke schepselen eenige stoffelijkheid noodig acht om te kunnen leven en zich bewegen; dat hij anderszins de stof ook weer als iets laags en hinderlijks beschouwt; dat vanwege de innerlijke essentieloosheid der dingen, alles zich kan veranderen, naar beneden en naar boven; dat bij Jezus zelfs van een εἰς θεον μεταβεβηκεναι gesproken wordt. Wanneer wij nu bedenken, dat Origenes, zooals Loofs zegt, in zijn systeem „die mannigfachsten Anregungen, die seine Zeit „ihm bot, verwoben hat" H. R. E[3], Bd. 4, p. 43; cf. ook Dorner I, p. 635 vv. en Harnack I, p. 563; m. a. w. dat hij niet zelf, los van anderer denken, een gedachtengeheel uitspon, maar veeleer als vereenigingspunt diende, waarop meerdere geestelijke stroomingen uitliepen, welke hij dan zoo goed zoo kwaad het ging ordende en althans schijnbaar tot een geheel liet samenwerken; zoodat er, om de volgende ontwikkeling te begrijpen, in zijn systeem niet allereerst en allermeest te letten valt op zijne verbinding der verschillende denkbeelden, maar op richting, strekking en gang dier gedachten, in zoover zij bij hem merkbaar zijn (omdat niet zoozeer Origenes' verbinding als wel de stroomingen zelve nawerkten); dan kunnen we in zijne voorstelling punten aanwijzen, die in de volgende tijden helder of althans klaarder voor het bewustzijn kwamen te staan, en bij de onderscheiden geschillen gekeurd werden.

Over de eeuwige generatie en de ὁμοουσια des Zoons behoeft niet gesproken te worden. En op zekere overeenkomst van het latere Arianisme met wat Origenes betoogde, werd reeds gewezen. Doch grondgedachten, die in dit systeem uitkomen, moesten, als er van nawerking sprake mag zijn, leiden tot Monophysitisme,

Digitized by Google

gelijk dit in verschillenden vorm later werd voorgedragen.

Dit stelsel toch ving aan met de feitelijke loochening der creatie, en hield logisch desaangaande niets over, dan het begrip van voortdurende emanatie. En deze onderstelt gelijkheid in wezen. *το γεγεννημενον ἐκ της σαρκος, σαρξ ἐστι, και το γεγεννημενον ἐκ του πνευματος, πνευμα ἐστι*, Joh. 3 : 6. Cf. ook Matth. 7 : 17 en 12 : 33. Ook leidt de idee van emanatie als vanzelf over tot de gedachte van een zich onbehoorlijk losmaken, van insubordinate gedraging. En deze werd openbaar in Marcellus' beweren. Terwijl het in Origenes' stelsel zittende denkbeeld van rangordening zijne gedeeltelijke, welbewuste systematiseering vond in de hierarchiae coelestis et ecclesiastica van Pseudo-Dionysius.

Gaan we nu tot Origenes' Christologie over.

Hij denkt de geestelijke wereld, en bepaald ook de menschelijke zielen, praeëxistent, d. i. bestaande vóór hare vereeniging met het stoffelijke; de Princ. I, c. 7, 4 en 5 [1]). God schiep haar zonder verscheidenheid: aequales creavit omnes ac similes quos creavit, ibid. II, c. 9, 6, zoodat de causa diversitatis ac varietatis in singulis quibusque creaturis niet ontspringt ex dispensantis inaequalitate, maar ex ipsarum motibus, ibid. 1, c. 8, 2. En daarom Raphael, Gabriel, Michael hunne officia promeruisse non aliter putandum, quam ex suis quemque meritis et pro studiis ac virtutibus quae ante mundi huius compagem gesserint, suscepisse, ibid. 1. Gelijk de rechtvaardigheid van den Schepper naar Origenes meent, ita demum lucidius ostendetur, si causas diversitatis unusquisque vel coelestium vel terrestrium vel infernorum in semetipso praecedentes nativitatem corpoream habere dicatur, ibid. II, c. 9, 7. Want lapsus varius der redelijke wezens provocaverit Deum ad istam variam diversamque conditionem mundi, ibid. c. 3, 1. Ofschoon secundum propriam naturam incorporeae ibid. I, c. 7, 1, werden de zielen om der zonde wil aan de ijdelheid, d. w. z. het lichamelijke, onderworpen, ibid. 5. Of hiermee te rijmen zij, wat Origenes ibid. II, c. 2, 2 schrijft, dat alleen de natuur van Vader, Zoon en H. Geest praeter corpus leven kan, zoodat de noodzakelijke conclusie is: materialem substantiam opinione quidem et intellectu solum van de redelijke naturae separari et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, maar

---

[1]) cf. ook Dr. F. E. DAUBANTON, Het Voortbestaan van het menschelijk Geslacht, p. 10 vv. en p. 59 vv.

Digitized by Google

nunquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere (cf. ook ibid. I, c. 6, 4), zij daargelaten.

Dies bestond ook Jezus' ziel vóór Hij op aarde verscheen in Joan. tom. 30, n. 17 Opp. IV, p. 331 bij Joh. 8 : 42*b*. . . . *ἡ μεν του Ιησου ψυχη ἐν τῃ ἑαυτης τυγχανουσα τελειοτητι ἐν θεῳ και τῳ πληρωματι ἠν, και ἐκειθεν ἐξεληλυθυια τῳ ἀπεσταλθαι ἀπο του πατρος ἀνελαβε το ἐκ Μαριας σωμα.* Daarin is verschil met de overige zielen. *ἀλλαι γε οὐχ οὑτως ἐξηλθον*, d. w. z. *οὐκ ἀπεσταλμεναι* noch *ὑπο του θεου βουληματος προπεμφθεισαι.* Oorspronkelijk verkeerde zij in gelijke conditie als de overige zielen. Maar door haren brandenden ijver hield zij zich zoo vast aan, en werkte zich zoo in den Zone Gods in, dat zij onlosmakelijk zich met Dezen verbond en als geheel in Hem zich overzette. de Princ. II, c. 6, 3 : Omdat de Eengeborene Gods het onzienlijke beeld is van den onzienlijken God, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit, op zoodanige wijze, dat een ieder slechts zooveel deel aan Hem kreeg, quanto erga eum dilectionis. inhaesisset affectu. Maar cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, zoodat de een ardentiore, een ander tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, van welke Jezus zeide, dat niemand haar van Hem nemen zou (cf. Joh. 10 : 18), ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei (als Wijsheid en Woord Gods en de Waarheid en het ware Licht) atque indissociabiliter inhaerens et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. Vgl. ibid. 5 : de ziel van Christus ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, zóó, dat propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet.

Hieruit blijkt allereerst, dat Joh. 1 : 14*a* aldus eigenlijk had moeten luiden : *ἡ ψυχη λογος ἐγενετο.* Want naar deze voorstelling neemt niet de Logos de ziel, of de menschelijke natuur, aan, maar is het die bepaalde ziel, welke zich onafscheidelijk met den Logos vereenigt. Wel bezigt Origenes ook te dezen aanzien juister zegswijzen; cf. c. Cels. II, 31 , de Princ. I, c. 2, 1, e. a. p.; maar de hier gegeven uiteenzetting past in zijn systeem of het geheel zijner denkbeelden over liberum arbitrium, daarmede in verband over meritum, en alzoo in het algemeen over de

Digitized by Google

onderlinge verhouding van het werk Gods en dat der creatuur.

Nu is een Christologie en verzoening zooals de Schrift beide leert, hiermee onbestaanbaar. Want het verlossingswerk wordt op deze manier uit Gods hand verlegd, en ten principale aan het niet-God, bepaald aan deze ziel, ter beschikking gesteld. En welbezien gaat het bij Origenes eigenlijk alleen om dit laatste. Want hij heeft geen bezwaar tegen het denkbeeld van de onveranderlijkheid dezer ziel en van hare onafscheidelijke vereeniging met den Zone Gods. Cf. c. Cels. VI, 47 *εἰ γε τῳ τηλικουτῳ υἱῳ του θεου ἡνωσθαι φασκοντες τῃ ἀκρᾳ μετοχῃ ἐκεινου την του Ιησου ψυχην, οὐκ ἐτι χωριζομενην ἀπ' ἐκεινου αὐτην, οὐδεν θαιμαστον.* En dan wordt gewezen op I Cor. 6 : 17. En de Princ. II, c. 6, 5 schrijft hij na het tevoren geciteerde : wat bij Jezus' ziel in arbitrio erat positum, id longi usus affectu iam versum in naturam. Waar Origenes de vastheid aan Gods vrijmacht ontnam, voelde hij te sterker behoefte, deze punten opzettelijk en krachtig uit te spreken. Vandaar de veelheid van woorden: inseparabiliter, indissociabiliter, inconvertibiter etc. Ook verwierp hij de meening, dat deze ziel zoude hebben kunnen zondigen. t. a. p. : fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum esse habuisse peccati. Dus mag het schepsel wel zoo gesteld zijn, dat het niet zondigen kan. Maar ten finale moet de grond daarvoor in het schepsel zelf liggen. En het mag onveranderlijk zijn. Doch niet God moet het dit doen zijn. Zelf moet het zich dat maken. de Princ. III, c. 1, 6 *ὁτι γε ἐργον ἡμετερον το βιωσαι καλως ἐστι.* Vraagt Celsus, of het Gode dan niet mogelijk ware geweest, om door Zijne kracht de menschen zoo te scheppen, dat zij geene *ἐπανορθωσις* behoefden, *ἀλλ' αὐτοθεν σπουδαιους και τελειους, οὐδε την ἀρχην ὑποστασης της κακιας*; dan antwoordt Origenes, dat zulk een vraag wel minkundigen en zwakhoofden (*ἰδιωτας και ἀδυνατους*) kan verbijsteren (*συναρπασαι*), maar niet *τον ἐνορωντα τῃ φυσει των πραγματων.* Want *ἀρετης μεν ἐαν ἀνελῃς το ἑκουσιον, ἀνειλες αὐτης και την οὐσιαν.* c. Cels. IV, 3. En dit heeft meer beteekenis dan handhaving der vrijheid in formeelen zin. Cf. de Princ. II, c. 1, 2: wij meenen, Deum.... ita haec singula dispensasse ut..... rationabiles subsistantiae non contra arbitrii libertatem vi in aliud quam motus mentis sua ageret, cogerentur, et per hoc adimi ab his videretur liberi facultas arbitrii : quod utique qualitatem iam naturae ipsius immutabat. Blijkbaar was bij hem de tegenstelling:

Digitized by Google

contra arbitrii libertatem vi, én motu mentis. Een derde, zóó, dat God reeds van hun allereerste roerselen op de motus animae bepalend inwerkt en ze nochtans als motus animae volkomen handhaaft, kwam niet in zijn geest op. Waar hij nu toch leerde, dat Jezus' ziel de capacitas mali (cf. ibid. I, c. 8, 3) verloor (vgl. ook zijne meening aangaande eene *ἀποκαταστασις παντων*), daar bleef er niets anders over, dan dat die ziel, d. w. z. het schepsel zelf, zich deze deed verliezen, zelf zich dus onveranderlijk maakte. Zoo werd het schepsel in positieven zin causa suae immutabilitatis. Hoe dit mogelijk is, hoe het veranderlijke zichzelf tot grond der onveranderlijkheid kan maken, valt niet gemakkelijk in te zien. Origenes poogde het toe te lichten door eene vergelijking. ibid. II, c. 6, 6: Ad pleniorem tamen rei explanationem non videtur absurdum si etiam similitudine aliqua utamur, hoewel er in re tam ardua tamque difficili geen overvloed aan passende voorbeelden is. Maar hij schijnt dan toch iets gevonden te hebben, dat naar hij meent, zijn beweren kan verduidelijken. Het is het beeld van een stuk ijzer in het vuur. Tamen ut absque aliquo praeiudicio dicamus, ferri metallum capax est frigoris et caloris. Dit is dus het punt van overeenkomst met wat hij van het redelijk schepsel leert (ibid. I, c. 8, 3: secundum nos nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax). Nu begint het betoog. Si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, in al de poriën en aderen het vuur in zich opnemende, et tota ignis effecta, si neque ignis ab ea cesset aliquando neque ipsa ab igne separetur, num quidnam dicemus hanc quae natura quidem ferri massa est, in igni positam et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere? Maar.... het puntje, waarom het allereerst gaat, is, *dat* het ijzer in het vuur blijve. We kunnen de vraag laten rusten, hoe het in het vuur kwam, omdat ook de zielen niet zelve zich geschapen hebben, maar voortgebracht werden. Doch die zielen, capaces boni malique, konden nu zelve zich bepalen, door aan het goede zich te houden, of tot het kwade zich te keeren. Van het ijzer moet dus aangetoond worden, dat het de macht bezit om zelf zich in het vuur te houden, of daaruit te nemen, en dat het, beslissende in het vuur te blijven liggen, alsnu het vermogen verliest ooit ofte immer zelf er zich wederom te kunnen uitleggen. Origenes vervolgt: quinimo (quod verius est) magis eam, evenals wij dikwijls zelf in ovens hebben waargenomen, totam ignem

Digitized by Google

effectam dicimus, quoniam nec aliud in ea nisi ignis cernitur: maar ook als men contingere atque attrectare tentaverit, non ferri sed ignis vim sentiet. Dit is onjuist. Het ijzer behoudt zijn zwaarte, en haar zou men voelen, wanneer men het ijzer wilde oplichten of verschuiven. Ook van koud ijzer immers merkt men eerst door soortgelijke poging het gewicht. Hoc ergo modo etiam illa anima quae quasi ferrum in igne, sic semper in verbo, semper in sapientia, semper in Deo posita est (door het telkens herhaalde semper verraadt Origenes nog te beseffen, waar het op aankomt), omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est: et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest (dus, dit moest betoogd worden), quae inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit. Origenes komt alzoo op de inconvertibilitas uit. Maar hij vergeet, dat het te doen was om den grond van het indesinenter. Krachtens de vereeniging met het Woord Gods wordt de ziel wel verwarmd. Maar om zonder ophouden verhit te worden, moet zij indesinenter in vereeniging met het Woord leven. Derhalve moet hiervoor de waarborg aangewezen worden. Daarna spreekt het inconvertibile dan van zelf. En voor de ziel heette de oorzaak te liggen in de propositi firmitas, effectus immensitas en dilectionis inextinguibilis calor. Nu was het beeld van het ijzer in het vuur uitteraard ongeschikt hier a. h. w. voorbeeldige adstructie te leveren, omdat het ijzer volkomen passief is, en zelfs de gedachte niet wekken kan van iets dat zelf zich in het vuur houdt of daaruit neemt. Inzoover haalde Origenes met dit beeld een streep door zijn voorafgaande redeneering, en stelde het vlak omgekeerde daarvoor in de plaats. Als christen eert hem dit, maar dat hij deze verwisseling niet bemerkte, verheft hem als denker niet. Voorts zegt Origenes, om de uitnemendheid van Jezus boven alle anderen uit te drukken: ad omnes denique sanctos calor aliquis Verbi Dei putandus est pervenisse: in hac autem anima ipse ignis divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad caeteros calor aliquis venerit. Ook hier is het niet de ziel, die bij de warmte komt, maar calor .... pervenisse, requievisse. Iets anders dan Origenes tevoren had betoogd. We vinden dus, dat deze Christologie het zwaartepunt verlegt uit Jezus' goddelijke natuur in Zijne menschelijke. Want niet de Logos vereenigde zich onafscheidelijk met de menschelijke natuur, en deze met zich, maar de ziel hing den Logos aan zóó sterk, dat

Digitized by Google

zij zich onlosmakelijk met Hem verbond. Het is de principieele omkeering van de juiste verhouding tusschen God en niet-God. [1]) En dit in het eigenlijke punt van de z. g. n. Antiocheensche school en bij den „Nestoriaanschen strijd".

Deze ziel moest als bemiddelende substantie dienen tusschen God (den Logos) en het stoffelijke (het lichaam). Want rechtstreeksche gemeenschap van beide laatsten was niet mogelijk: non possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri. En zoo nascitur Deus homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Anderzijds kon zij ook met God vereenigd worden, omdat zij eene redelijke zelfstandigheid was. Sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit capere Deum, in quem .... velut in verbum et sapientiam et veritatem tota iam cesserat. En omdat zij geheel in den Zoon Gods was, of Dezen geheel in zich opnam, heet zij met het door haar aangenomen vleesch Gods Zoon, Gods kracht, Christus: unde et merito pro eo vel quod tota esset in filio Dei vel totum in se caperet filium Dei, etiam ipsa cum ea quam assumserat carne, Dei filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur: et rursum Dei filius per quem omnia creata sunt Jesus Christus et filius hominis nominatur, de Princ. II, c. 6, 3.

Ofschoon Origenes nu ook andere voorstellingen geeft, ontleenen we het recht, om op deze woorden den nadruk te leggen, hieraan, dat hij te dezer plaatse thetisch uiteenzet, en dies zelf uitwerkt, vrij zijne uitdrukkingen kiest, en door geen apologetisch of ander dergelijk motief beheerscht wordt.

Voor ons van belang om op te merken is allereerst, dat zijn denken zich bij den Christus blijkbaar in de kategorieën van het substantieele bewoog. Doch nu wilde hij Gods hoogheid handhaven, door Zijne onbemiddelde aanraking van het materieele te loochenen. Moge misceri (κεραννυσθαι? cf. ἀνακρασει

[1]) cf. tegenover Origenes' beweren het zeggen van Augustinus, Enchir. ad Laurent. 36: hic omnino granditer et evidenter Dei gratia commendatur. Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personae unici filii Dei singulariter esset adsumpta?... Nempe ex quo esse homo coepit, non aliud coepit esse homo, quam Dei filius.... nullis praecedentibus meritis.... ut intelligant homines per eandem gratiam se iustificari a peccatis per quam factum est ut homo Christus nullum habere posset peccatum. Deze gedachte sprak Aug. meermalen, en in onderscheiden werken, uit, cf. bij HARNACK, III p. 117.

Digitized by Google

c. Cels. III, 41) zien op de bepaalde vereeniging, welke in Jezus tusschen het Goddelijke en het creatuurlijke tot stand kwam, niettemin zou deze ontkenning een beginsel in zich bevatten, dat leiden moest tot loochening van alle rechtstreeksche bemoeiing Gods met de stof. Daarmee ware dan gezegd, dat niet Hij de Schepper der materie wezen kon, noch haar Onderhouder. Hij zoude er te hoog voor geweest zijn.

Zelve kwam deze gedachte uit de heidensche wijsbegeerte en het gnostieke stelsel. En haar vrucht kan het beweren van Arius geweest zijn, dat God den Zoon in het aanzijn riep om door Hem de wereld te scheppen, wijl deze 's Heeren *αὐτουργία* niet verdragen kon en Zijner onwaardig was, cf. DORNER I, p. 819. Ook heeft zij misschien nagewerkt in Marcellus' voorstelling, bij welke Gods voorzienigheid overbodig scheen te wezen; gelijk ook de Antiocheensche school haar lauweren niet heeft behaald door eene levendige teekening van Gods „almachtige en „alomtegenwoordige kracht", vgl. Heidelb. Catech. vr. 27. Zij brengt er toe, om tusschen God en wereld geen innig verkeer, maar verwijdering te denken.

Nu meende Origenes er met de idee van bemiddeling te kunnen komen, niet beseffende, dat hij aldus het onderscheid relatief maakte, d. w. z. het absoluut verschil tusschen God en schepsel ophief en alzoo feitelijk beider gelijkheid in wezen onderstelde.

Dit een en ander was niet geschikt om monophysitische neigingen tegen te gaan of in eene goede richting te leiden, maar kon wel bevorderlijk zijn aan willekeurige, d. w. z. niet uit eigen gronddenkbeelden voortvloeiende of daartegen ingaande, negatie of affirmatie.

Van deze Christologie, waarvan hier twee grondgedachten besproken werden, schreef LOOFS H. R. E³., Bd. 4, p. 45: „die „origenistische Christologie hat nicht den Einflusz gewonnen, „den sie verdiente; der fruchtbare Gedanke, dasz die Seele Jesu „das Mittelglied gewesen sei zwischen den Logos und dem Leibe „Jesu, ist so gut wie ganz in Vergessenheit geraten."

We mogen vragen, welken invloed zoodanige Christologie verdiende, en waarin de vruchtbaarheid der gedachte van zulk eene bemiddeling bestaat? Want het is niet, dat Origenes aldus de organische inrichting der menschelijke natuur tot haar recht laat komen. Maar hij beweert, dat Jezus' ziel met Zijn lichaam in eene vereeniging kon treden, als aan Zijne Godheid onmogelijk

Digitized by Google

was, onderwijl deze laatste wel met die ziel op overeenkomstige wijs zich te verbinden vermocht. Voorts mag betwijfeld worden, of Origenes' Christologie wel zoo invloedloos is geweest. Wanneer men bij het nasporen van dien invloed maar niet voornamelijk op terminologieën let, doch, naar den eisch voor historische beschouwing, allermeest rekent met de in deze of gene bewoordingen en gedachtenontwikkelingen werkende idee.

Verwondering behoeft het nu niet te baren, dat Origenes a. w. h. bij wijze van reactie tegen den gang van zijn gansche systeem, zich meer dan eens gedrongen voelde uit te spreken, dat de Zone Gods naar Zijne goddelijke natuur niet veranderd was bij de aanneming der menschelijke: mansit quod erat (zijn lezing van het symbool); c. Cels., III, 14 *ὁ Ἰησους υἱος ὢν θεου και πριν ἐνανθρωπησαι τε ἐνανθρωπησας*, e. a.; en daarmee in verband opzettelijk en duidelijk de tweeheid Zijner naturen te leeraren. de Princ. I, c. 2, 1: Primo illud nos oportet scire, quod aliud est in Christo deitatis eius natura, welke is de eengeboren Zoon des Vaders, et alia humana natura, die Hij in de laatste tijden pro dispensatione suscepit. Vgl. ibid. II, c. 6, 2: met alle vreeze en eerbied contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur, dat niets onwaardigs en onvoegzaams in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, noch andererzijds quae gesta sunt falsis illusa imaginabus existimentur. Cf. ibid. 3; c. Cels. I, 66; II, 9; Opp. II hom. 8 in Gen. p. 83*b*; II hom. 29 in Luc. p. 967*a*; in Ioan. tom. 6 Opp. IV, p. 142 D e. a. p. c. Cels. I, 66 *ἐχειν τι θειοτερον ἐν τῳ βλεπομε-μενῳ ἀνθρωπῳ, ὁπερ ἠν κυριως υἱος θεου, θεος λογος.* Deze tweeheid deed aan Zijne eenheid niet te kort. c. Cels. II, 64 *ὁ Ἰησους εἱς ὢν, πλειονα τῃ ἐπινοιᾳ ἠν, και τοις βλεπουσιν οὐχ ὁμοιως ὁρωμενος.* Hij is deur, weg, brood etc.

Maar nu moest inzake den aard dier eenheid de richting van zijn denkwijs zich wel doen merken. En dat deed zij in het spreken van substantia animae inter Deum carnemque mediante, of media existente; van een tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus; van het ijzer in het vuur, alsof men bij eene poging om het aan te raken of tot zich te trekken, alleen de hitte van het vuur gewaar worden zou. c. Cels. I, 66 schrijft hij: *συνθετον τι χρημα φαμεν αὐτον γεγονεναι*, en ibid. II, 9 redeneert hij: als wij zeggen, dat ook wij niet aannemen *το βλεπομενον*

Digitized by Google

τοτε και αἰσϑητον του Ιησου σωμα εἰναι θεον, ἀλλ' οὐδε την ψυχην, dan doen wij dat, οὐ χωριζοντες τον υἱον του θεου ἀπο του Ιησου. ἐν γαρ μαλιστα μετα την οἰκονομιαν γεγενηται προς τον λογον του θεου ἡ ψυχη και το σωμα Ιησου. Want indien naar Paulus' woord ὁ κολλωμενος τῳ κυριῳ ἐν πνευμα ἐστι, hoe zal dan niet πολλῳ ϑειοτερως τε μειζονως ἐν zijn το ποτε συνϑετον προς τον λογον του θεου; Vervolgens krijgen we c. Cels. III, 41, waar hij zegt, dat Jezus' sterfelijk lichaam και ἡ ἀνϑρωπινη ἐν αὐτῳ ψυχη, door de προς ἐκεινον κοινωνια niet alleen, maar ook ἑνωσις en ἀνακρασις, τα μεγιστα verkregen heeft και της ἐκεινου ϑεοτητος κεκοινωνηκοτα εἰς θεον μεταβεβηκεναι. En daarbij beroept hij zich op de qualiteitloosheid der materie, door de Grieken zelven geleerd. Echter spreekt hij daarna van τα της σαρκικης ἀσϑενειας ἰδια die vervangen werden, opdat Jezus' vleesch zoodanig konde zijn, als het, ἐν αἰϑερι τε τοις ἀνωτερω αὐτου τοποις verkeerende, behoorde te wezen. Al verder leert Origenes, dat er een συγκαταβασις van den Zone Gods was, toen Hij de menschelijke natuur aannam. c. Cels. IV, 15 συγκαταβαινων ἐσϑ' ὁτε τῳ μη δυναμενῳ αὐτου τας μαρμαρυγας τε την λαμπροτητα της ϑεοτητος βλεπειν, οἱονει σαρξ γινεται, σωματικως λαλουμενος, totdat degene die Hem aldus is παραδεξαμενος κατα βραχυ ὑπο του λογου μετεωριζομενος, δυνηϑῃ αὐτου και την (om zoo te zeggen) προηγουμενην μορφην ϑεασασϑαι. Hierin ligt dus, dat zij tijdelijk is en vòorbijgaat; cf. ibid. 16, 18. Maar de wijze waarop zij volgens Origenes weggenomen wordt, wekt bedenking. Duidelijker nog zegt hij c. Cels. VI, 68: Hij werd vleesch ἱνα χωρηϑῃ ὑπο των μη δυναμενων αὐτον βλεπειν καϑο λογος ἠν .... ἱν' αὐτους ποιησῃ πρωτον μορφωϑηναι κατα τον λογον τον γενομενον σαρκα, και μετα τουτο αὐτους ἀναβιβασῃ ἐπι το ἰδειν αὐτον ὁπερ ἠν πριν γενηται σαρξ. Vgl. hierbij ook c. Cels. III, 28 ἀπ' ἐκεινου ἠρξατο ϑεια τε ἀνϑρωπινη συνυφαινεσϑαι φυσις, opdat de menschelijke τῃ προς το ϑειοτερον κοινωνιᾳ γενηται ϑεια οὐκ ἐν μονῳ τῳ Ιησου, ἀλλα τε πασι τοις μετα του πιστευειν ἀναλαμβανουσι βιον, ὁν Ιησους ἐδιδαξεν. Hier hebben wij derhalve de voorstelling van een natuurproces zooals Harnack ten onrechte meende bij Irenaeus aan te treffen. Cf. Harnack I, p. 507, 517. Dit kon Apollinaris brengen tot zijne constructie om van δυο, die niet τελεια mochten wezen, zoo mogelijk ἑν te maken, dat als μεσοτης dienst moest doen. En desnoods mag ook het Monophysitisme van dezen gedachtengang de rechtmatige erfgenaam heeten, gelijk Harnack insgelijks ten onrechte van Athanasius' theologie beweert; cf. Harnack II, p. 375/376, en voorts later. Want aldus moest door

Digitized by Google

„Vergottung" eene „einheitliche" natuur ontstaan, die als „Gottmenschheit" pleegt aangeduid te worden. Cf. verder in Joan. tom. 1, n. 20 Opp. IV, p. 20 *ἡμιν, οὑτω μονον πρωτον αὐτον χωρησαι δυναμενοις*, ibid. p. 9, en in Matth. tom. 12, Opp. III, p. 547/548.

Tamelijk veelvuldig komt hiermee in verband Fil. 2 : 7*a* in Origenes' werken voor. c. Cels. IV, 15 *δια φιλανθρωπιαν ἑαυτον ἐκενωσεν, ἱνα χωρηθηναι ὑπ' ἀνθρωπων δυνηθῃ*. Vgl. voorts o. a. de Princ. praef. 4 (opgaaf v. h. Symbool); ibid. II, c. 6, 1. Opp. III, p. 129, 175, 214, 505; IV, p. 505 e. a.

Aan wezensverandering mag hierbij niet gedacht worden. c. Cels. IV, 15 *ὁ λογος τῃ οὐσιᾳ μενων λογος, οὐδεν μεν πασχει ὡν πασχει το σωμα ἡ ἡ ψυχη*. En ibid. 14, handelende over anthropomorphismen in de Schrift, zegt Origenes in het algemeen: *μενων γαρ τῃ οὐσιᾳ ἀτρεπτος, συγκαταβαινει τῃ προνοιᾳ τε τῃ οἰκονομιᾳ τοις ἀνθρωπινοις πραγμασιν*. Toch heeft het *ἐκενωσεν* in positieven zin beteekenis. de Princ. II, c. 6, 1: ista natura exinaniens se de statu maiestatis suae homo factus; cf. Opp III, p. 129 : want indien Hij, hierheen nederdalende, zich ontledigd heeft, *και κενωσας ἑαυτον ἐλαμβανε παλιν ταυτα ἀφ' ὡν ἐκενωσεν ἑαυτον, ἑκων κενωσας ἑαυτον*. De Zoon des menschen kwam *οὐκ ἐν τῃ δοξῃ αὐτου*, ibid. p. 547, want *οὐκ ἐπρεπει τον ἐν δοξῃ φερειν τας ἁμαρτιας ἡμων και δδυνηθηναι περι ἡμων*, p. 548. Het ziet dus op gemis aan heerlijkheid. Maar dit niet op eene wijze, alsof de menschelijke natuur per se deze *δοξα* omsluierde, doch de ontlediging staat in nauw verband met den gezonken toestand dezer natuur. Cf. c. Cels. I, 56 *την δε ἑτεραν* (scil. *ἐπιδημιαν*) *ἐνδοξον και μονον θειοτεραν, οὐδεν ἐπιπεπλεγμενον τῃ θεοτητι ἐχουσαν ἀνθρωποπαθες*. Hom. 6 in Ex. Opp. II, p. 147*a* onderscheidt Origenes tusschen glorificari en gloriose glorificari. Het eerste geschiedde reeds, toen Jezus het vleesch uit Maria aannam en zoeken kwam wat verloren was. Maar het vond plaats humiliter. Verum.... cum venerit in gloria patris.... in maiestate sua.... cum ergo refulgebit in maiestate patris sui et post adventum humilitatis, secundum nobis in gloria ostendet adventum, tunc.... gloriose glorificatur, wanneer allen den Zoon eeren gelijk zij den Vader eeren. In Matth. tom. 12, Opp. III, p. 548 *γενομενος ὡς αὐτοι προς το γενεσθαι αὐτους ὡς αὐτος, συμμορφους της εἰκονος της δοξης αὐτου*, aangezien Hij tevoren *γεγονε συμμορφος τῳ σωματι της ταπεινωσεως ἡμων, ἡνικα ἐκενωσεν ἑαυτον*, eens dienstknechts *μορφην* aannemende, *ἀποκαθισταται τε ἐπι την του θεου μορφην, και ποιει αὐτους συμμορφους αὐτῃ*. Toen Hij

Digitized by Google

onder ons kwam „wonen" (cf. Joh. 1 : 14) οὐκ ἐμεινεν ἐπι της πρωτης μορφης. Maar nadat Hij ons op den λογικον ὑψηλον berg gebracht heeft, ἐδειξεν ἡμιν την ἐνδοξον μορφην ἑαυτου και την λαμπροτητα των ἐνδυματων αὐτου.

Hieruit zien wij, dat Origens ἐν μορφῃ θεου, Fil, 2 : 6, onderscheidde van b. v. ὁμοουσιος θεῳ, gelijk ook later Calvijn terecht soortgelijke onderscheiding maakte. Aldus kreeg hij ruimte voor een positief begrip van κενουν. Inzake zoodanig positief begrip zijn vooral belangrijk de ontwikkelingen van den diepzinnigen Hilarius Pictaviensis. Maar Origenes redeneerde hierbij op eene manier, dat de eindigheid des schepsels uit het oog verloren werd; iets dat uit zijne vage, zwevende, voorstellingen van het wezen der dingen en het onderscheid tusschen God en schepsel gemakkelijk verklaarbaar is.

Aangaande de verhooging zegt hij in Joan. tom. 32, n. 17 Opp. IV p. 446, naar aanleiding van Joh. 13 : 31 en 32, dat de ὑπερυψωσις Jezus alleen naar Zijne menschelijke natuur betrof. Want de Logos, die in den beginne προς τον θεον God was, οὐκ ἐπιδεχεται το ὑπερυψωθηναι. En de verhooging van den Zoon des menschen, γενομενη αὐτῳ δοξασαντι τον θεον ἐν τῳ ἑαυτου θανατῳ, αὐτη ἠν μηκετι ἑτερον αὐτον εἰναι του λογου, ἀλλα τον αὐτον ἀυτῳ. De Logos kon dus naar Zijne goddelijke natuur niet verhoogd worden, en daarom geschiedde dit alleen met den Zoon des menschen. Maar nu formuleert Origenes de verhooging in minder schriftuurlijke bewoordingen. Want hij stelt, dat het eerst bestaande onderscheid der naturen (υἱοι) door de verhooging wegviel. Nu kwam er identiteit.

Als we vervolgens vragen, of Origenes ook in de eeuwigheid aan Jezus' menschelijke natuur beteekenis voor de geloovigen toekent, dan kunnen we verwijzen naar zijne bespreking van Joh. 8 : 38, waarbij hij zelfs aan de goddelijke natuur des Heilands hare beteekenis ontneemt. in Joan. tom. 20 n. 7 Opp. IV, p. 315 toch zegt hij: men zou kunnen vragen, of de engelen eenmaal τα παρα τῳ πατρι zien zullen οὐκετι δια μεσιτου και ὑπηρετου. Want als iemand, den Zoon ziende, den Vader aanschouwt die Hem gezonden heeft, ἐν υἱῳ τις ὁρᾳ τον πατερα. Doch wanneer men den Vader en hetgeen bij den Vader is, zien zal ὡς ὁ υἱος, οἱονει ὁμοιως τῳ υἱῳ αὐτοπτης ἐσται του πατρος en van hetgeen des Vaders is, οὐκετι ἀπο της εἰκονος ἐννοων τα περι τουτου οὑ ἡ εἰκων. En ik meen, zegt Origenes, τουτο εἰναι το τελος, wanneer de Zoon het koninkrijk overgeeft τῳ θεῳ και πατρι, en dan γινεται

Digitized by Google

ὁ θεος τα παντα ἐν πασιν. Betreffende de engelen leerde hij alzoo een zien van den Vader, dat eenmaal komen zou, nullo mediatore ac ministro intercedente. Doch zijn redeneering doelt er op, dat dit ook van de andere wezens geldt. Omdat hij nu over engelen sprak, was Jezus menschelijke natuur reeds als vanzelf buitengesloten. Dit wil niet zeggen, dat zij afgelegd werd; immers raakte de Logos ook Zijn goddelijke natuur niet kwijt; alleen verloor zij haar beteekenis voor het overig schepsel. En niet alleen zij, maar zelfs Jezus goddelijke natuur. Dit is de noodzakelijke conclusie van eene rangordening, welke trapsgewijs van den Vader afdaalt. Zij toch stelt als postulaat van volle genieting der eeuwige zaligheid eene visio Dei per essentiam.

Dit punt van de beteekenisloosheid der goddelijke zoowel als der menschelijke natuur van den Zone Gods voor de eeuwige zaligheid, kwam vooral aan het licht in hetgeen Marcellus leeraarde. Maar deze ontwikkelde het op eene andere wijze, en meende daarbij zijn steun in I Cor. 15 : 28 te bezitten, op welken tekst ook Origenes zich hier baseerde.

Bespreken we daarom ten slotte Origenes' leeringen over den te wachten eindtoestand. Van dezen moet onderscheiden worden de afloop eener of dezer bepaalde wereld. Vgl. wat dit laatste betreft, de Princ. II, c. 3; ibid. c. 9; ibid. III, c. 5. Doch er zou volgens Origenes ook eindelijk stilstand in die gedurige wisseling van werelden komen, cf. ibid. I, c. 6. Hij zegt daar § 2: semper similis est finis initiis. En evenals er daarom unus omnium finis is, zoo unum omnium intelligi debet initium; en gelijk multorum unus finis, zoo ook ab uno initio multae differentiae ac varietates, die wederom door de goedheid Gods en de onderwerping van den Zoon en de eenheid des H. Geestes in unum finem qui sit initio similis revocantur. Cf. ibid. III, c. 6, 4: maar wanneer res ad illud coeperint festinare ut sint omnes unum, evenals de Vader met den Zoon unum is, consequenter intelligi datur, dat, waar allen één zijn, iam diversitas non erit. Vervolgens in verband met I Cor. 15 : 28: ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam .... in divinam scil. (vertaling van Hieronymus) of: ut .... summum et cui addi iam nihil possit recipiet statum (overzetting van Rufinus); cf. ibid. c. 6, 9. Opmerkenswaard is nu allereerst, dat de dingen uit God schijnen uit te gaan en in Hem weer teruggebracht worden, waarna alles één zou zijn, gelijk het tevoren was. Dit geeft

Digitized by Google

eene voorstelling, alsof alles met God en onderling eenswezens is. In de tweede plaats ligt erin, dat niet God de dingen doet zijn, maar dat deze zelve zich van Hem losmaken. Dit schijnt onbehoorlijk, en daarom wordt door God daaraan een eind gemaakt, doordat Hij alles wederom tot Zichzelven terugbrengt en opnieuw één met zich doet zijn. Hierin spreekt zich de idee uit, dat het niet-God zich emancipeert, in plaats dat het door God geschapen wordt, waarop reeds gewezen werd.

Vlug gaat het bij dezen terugkeer niet toe. Non ad subitum sed paulatim et per partes, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta. Hierbij zal groot verschil in tijd wezen, praecurrentibus aliis et velociori cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posteriis. En zoo komt het dan eindelijk, eindelijk tot herstel van den laatste: et sic per multos et innumeros ordines proficientium (cf. hiervoor de Princ. I, c. 6, 3) ac Deo se ex inimicis reconciliantium pervenitur usque ad novissimum inimicum qui dicitur mors, ut etiam ipse destruatur ne ultra sit inimicus, ibid. III, c. 6, 6. De schepselen zelven moeten het dus bewerken. Dat gaat in Origenes' gansche systeem door. Zij hebben de beslissing in handen. En daarom moet het zoolang duren. Anderzijds echter mogen we ons oog niet sluiten voor de gedachte die hierin uitkomt, dat ten slotte niets het tegen Gods genade kan uithouden. Moge Origenes haar op onjuiste wijze uitwerken, niettemin leert hij het onuitputtelijke, het onvermoeibare, en juist daarom onweerstaanbare van de genadewerking Gods. c. Cels. VIII, 72: Wij zeggen της λογικης φυσεως ὁλης κρατησαι ποτε τον λογον και μεταποιησαι εἰς την ἑαυτου τελειοτητα, ἐπαν ἑκαστος ψιλῃ χρησαμενος τῃ ἐξουσιᾳ ἑληται ἁ βουλεται και γενηται ἐν οἱς εἱλετο. En wij beweren, dat het niet waarschijnlijk (εἰκος) is, dat evenals sommige lichamelijke ziekten en wonden alle medische kennis en bekwaamheid te boven gaan, οὑτως ἐπι των ψυχων εἰναι τι των ἀπο κακιας ἀδυνατον ὑπο του ἐπι πασι λογου και θεου θεραπευθηναι. Want παντων των ἐν τῃ ψυχῃ κακων δυνατωτερος ὠν ὁ λογος, και ἡ ἐν αὐτῳ θεραπεια, προσαγει κατα βουλησιν θεου ἑκαστῳ αὐτην. Hier hebben wij, zooal niet de, dan toch eene zenuw van Origenes' leer der ἀποκαταστασις παντων. Geene krankheid der ziel is bestand tegen de geneeskracht van den Logos. Nu heeft deze plaats iets eigenaardig-bekoorlijks, wanneer wij bedenken, dat Origenes c. Cels. schreef,

Digitized by Google

tegen het jaar 250, toen hij dus reeds boven de 60 jaar oud was, en voorts bedenken, dat dit 8ste boek het laatste is van dit werk, en dit 72ste hoofdstuk bijna het laatste van dit boek, dat er 76 heeft. Waarschijnlijk bezitten we geen latere werken van hem. Is dit zoo, dan roept het scheidende woord van dezen weldra, tengevolge van mishandelingen, hem om zijn staadvastig christen-blijven aangedaan, ten grave dalenden, bejaarden man, die zulke onschriftuurlijke meeningen had gepropageerd, op deze zonderlinge wijze al de eeuwen door aan zijne „Nachwelt" toe, dat zij ziek is aan boosheden (*παντων των ἐν τῃ ψυχῃ κακων*), maar dat toch de Logos een geneesmeester is, voor wiens behandeling geene krankheid ongeneeslijk blijkt, toegepast als ze bij een ieder wordt naar den wil van God.

Origenes laat er hier nog op volgen, dat hij tweeërlei einde van de verkeerdheid zelve denkbaar acht, tusschen welke hij te dezer plaatse niet beslist, wijl zulks niet tot het onderwerp behoort. *και το τελος των πραγματων ἀναιρεθηναι ἐστι την κακιαν. ποτερον γε ὡστε μηδαμῃ μηδαμως ἐτι αὐτην ἐπιτραπηναι δυνασθαι, ἠ μη, οὐ του παροντος ἐστι λογου διδαξαι.* Maar de profetieën *πολλα περι της παντελους ἀναιρεσεως των κακων και διορθωσεως πασης ψυχης ἐν ἀπορρητοις λεγουσι*, waarna Zef. 3 : 8—13 aangehaald wordt. Alle redelijke wezens zullen dus hersteld worden. de Princ. III, c. 6, 6: Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiuscemodi statum (vgl. p. 132), tunc natura etiam huius corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur. Deze leer hangt samen met Origenes' opvatting van „onderwerping", waarvan in I Cor. 15 : 24—28 gesproken wordt. Hij meent, dat daar een subiectio salutaris is bedoeld. de Princ. 1, c. 6, 1 schrijft hij: quae ergo est subiectio qua Christo debent esse omnia subiecta? Ego arbitror, dat het eene zoodanige is, als waarmee wij ook zelven aan Hem onderworpen wenschen te zijn, en waarmee Hem onderworpen zijn ook de Apostelen en alle heiligen, die Christus gevolgd zijn. Subiectionis enim nomen qua Christo subiicimur, salutem quae a' Christo est, indicat subiectorum. Cf. ibid. III, c. 5, 7: indien dus bona et salutaris accipitur ista subiectio qua subiectus esse dicitur filius patri, valde consequens et cohaerens est, ut et inimicorum quae dicitur filio Dei esse subiectio, salutaris quaedam intelligatur et utilis. Zoodat, evengelijk als wanneer de Zoon aan den Vader onderworpen heet, perfecta universae creaturae restitutio declaratur,

Digitized by Google

zoo ook salus subiectorum et separatio perditorum er onder verstaan worde, wanneer er staat, dat de vijanden aan den Zone Gods onderworpen zijn [1]). En zoo schrijft hij dan ibid. 6 nog, dat de eengeboren Zone Gods in consummatione saeculi in semetipso complectens allen, die Hij aan den Vader onderwerpt en die door Hem veniant ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque subiectus dicitur patri: dum omnia in ipso constant et ipse est caput omnium et in ipso est salus et salutem consequentium plenitudo.

---

[1]) Soortgelijke opvatting van „onderwerping" in I Cor. 15 wordt door Scholten geleerd, als hij L. H. K[4]. II, p. 97, 1 schrijft: de ὑποταγη en het ὑποτασσεσθαι is van zedelijken aard.

Digitized by Google

VIJFDE HOOFDSTUK.

ATHANASIUS.

Was bij Origenes de tegenstelling niet zuiver: God en creatuur en erlangde dientengevolge ook hun onderscheid in wezen zijn recht niet, Athanasius maakte wederom tot allereerste onderscheiding die tusschen Schepper en schepsel. En haar handhaafde of verdedigde hij o. a. in een drievoudig opzicht: met betrekking tot God en niet-God in het algemeen, reeds in zijn *λογος κατα* 'Ελληνων of adv. Gentes, en in zijn *λογος περι της ἐνανθρωπησεως* of de Incarn.; nader ook aangaande het Zoonschap van den Logos en het kindschap der geloovigen, vooral in zijn geschriften tegen Arius; waarvan de voornaamste zijn: contra Arianos, en, ook betreffende den H. Geest, zijn Epistulae IV ad Serapionem; en eindelijk inzake Jezus' goddelijke en Zijne menschelijke natuur, bepaald ook in ad Epictetum Episcopum Corinthi Epistola.

Te dezen aanzien staat hij op een ander standpunt dan Origenes, en op hetzelfde als Irenaeus en Clemens van Alexandrië.

Nu zegt HARNACK II, p. 207: „Athanasius hat mit derselben „Sicherkeit wie Arius die Kluft befestigt zwischen Geschaffenem „und Ungeschaffenem. Darin liegt bei Beiden der Fortschritt zur „Klarheit. Aber Arius zog die Grenze so, dasz der Sohn auf die „Seite der Welt gehört, Athanasius so, dasz er, zu Gott gehörig, „der Welt gegenüber steht." En p. 217 nog: „Daneben ist „Beiden das Interesse.... für die strenge Unterscheidung von „Schöpfer und Geschöpf gemeinsam." Dit houdt dus in, dat Athanasius en Arius over de onderscheiding van God en schepsel, en over beider verhouding, tamelijk wel gelijk dachten, maar dat hun strijd slechts gold de vraag, of de Zoon aan den kant der schepselen, dan wel aan dien van God stond. Omtrent de juistheid dezer meening kan twijfel bestaan. Zeker leerden beiden,

Digitized by Google

dat God anders was dan het schepsel. En de strijd liep ook hierover, of de Zoon God was, of niet. Maar de vraag kan rijzen, of er ook verschil tusschen hen was over den aard der onderscheiding van Creator en creatuur. Zelf schrijft HARNACK p. 217 onder 1, dat bij Arius' Christologie, die hij als „rein adoptianisch" karakteriseert, moet gerekend worden met een „Metaphysik" welke „beherrscht" is „von dem Gedanken des „*Gegensatzes* der *einen*, unaussprechlichen, weltfernen Gottes, und „der Creatur. Die Ausführung", zoo gaat hij voort, „entspricht „desshalb vollkommen den philosophischen Ideen der Zeit und „der einen Hälfte der Ausführungen des Origenes. Um eine „Schöpfung überhaupt zu ermöglichen, musz zuerst ein geistiges „Wesen geschaffen werden, welches die Erschaffung einer geistig-„sinnlichen Welt vermitteln kann". Vgl. voor dit laatste p. 207, 3: „Aber auch Arius selbst kam doch trotz alles Sträubens auf eine „mittlere Substanz zwischen der Gottheit und der Creatur hin-„aus, weil nach ihm Gott ein solches Wesen *nothwendig* brauchte, „um überhaupt schaffen zu können." Arius n.m.l. leerde in zijn θαλεια: ἠν γαρ μονος ὁ θεος, και οὑπω ἠν ὁ λογος και ἡ σοφια. εἰτα θελησας ἡμας δημιουργησαι, τοτε δη πεποιηκεν ἑνα τινα, dien God Logos, Wijsheid en Zoon noemde, ἱνα ἡμας δι' αὐτου δημιουργηση, bij Athanasius c. Ar. I, 5. Dit wordt verder uiteengezet en door Athanasius aan kritiek onderworpen c. Ar. II, 26. We kunnen daaruit dus beider gevoelen en gedachtengang omtrent het punt in kwestie te weten komen, en gaan er dies nader op in. Vervolgens, zegt Athanasius, zoude men hun (der Arianen) onverstand (n.m.l. bij hun voorstelling van den Zoon) ook op deze wijze kunnen weerleggen: εἰ και ὁ λογος της γενητης φυσεως ἐστι, πως ταυτης ἀδυνατου τυγχανουσης χωρειν την του θεου αὐτουργιαν, μονος αὐτος ἐκ παντων ἠδυνηθη παρα της ἀγενητου και ἀκραιεστατης οὐσιας του θεου γενεσθαι, ὡς ὑμεις λεγετε; De Arianen beweerden derhalve, dat de γενητη φυσις krachtens het zijn van γενητη, de rechtstreeksche aanraking Gods niet kon verdragen, en dat God daarom eerst den Zoon schiep, opdat Deze, een zooveel minder wezen zijnde, de wereld er zou kunnen doen komen. Maar, zoo luidt Athanasius' tegenwerping, hoe kon die Zoon, welke volgens uw zeggen ook een φυσις γενητη bezit, door Gods onmiddellijke schepping (αὐτουργια) ontstaan? Hij gaat aldus voort: ἀναγκη γαρ ἡ τουτου δυναμενου, και πασαν δυνασθαι, ἡ πασης ἀδυνατου τυγχανουσης, μη δυνασθαι μηδε τον λογον. εἱς γαρ ἐστι των γενητων και οὑτος καθ' ὑμας. Wat van Hem geldt,

Digitized by Google

geldt van allen, wat waar is van allen, gaat door bij Hem. Indien Hij n.m.l. met die allen betreffende het bedoelde punt op ééne lijn staat. En dat zeiden de Arianen Athanasius zet zijn betoog voort: *παλιν δε, εἰ δια το ἀδυνατον εἰναι την γενητην Φυσιν μετασχειν της του θεου αὐτουργιας, μεσιτου χρεια γεγονεν, ἀναγκη πασα, γενητου και κτισματος ὀντος του λογου, μεσου χρειαν εἰναι και ἐπι της τουτου δημιουργιας, δια το εἰναι ἑνα και αὐτον της γενητης Φυσεως, της μη δυναμενης μετασχειν της παρα του θεου ἐργασιας, ἀλλα μεσου δεομενης.* Indien er voor de overige schepselen behoefte aan een bemiddelaar ontstond vanwege het geworden karakter hunner natuur, dan moest er ook tusschen God en den Zoon een „mittlere Substanz" intreden, als deze Zoon met die creaturen datzelfde karakter droeg. Maar daarbij kon het niet blijven. Omdat ook hij, die tusschen den Zoon en God bemiddelen zou, wederom zelf tusschenkomst noodig hadde, omdat naar der Arianen zeggen alleen God (de Vader) *ἀγενητος* was. Dit zou alzoo doorgaan eindeloos, maar juist daarom ook het bestaan eener schepping onmogelijk maken. *κᾀν ἐκεινου δε τις εὑρεθῃ μεσος, παλιν ἑτερου χρεια μεσιτου δι' ἐκεινον, και οὑτω τις ἐπαναβαινων τῳ λογισμῳ, εὑρησει πολυν ὀχλον ἐπιρρεοντων μεσιτων και οὑτως ἀδυνατον ὑποστηναι την κτισιν, ἀει του μεσιτου δεομενην, και του μεσου μη δυναμενου γενεσθαι Χωρις ἑτερου μεσιτου, δια το παντας εἰναι της γενητης Φυσεως, της μη δυναμενης μετασχειν της παρα μονου του θεου ἐργασιας, ὡς ὑμεις λεγετε.* Op deze wijze komen Athanasius en Arius dus lijnrecht tegenover elkaar te staan. Niet maar alleen betreffende de vraag, of de Zoon met den Vader deszelfden wezens is, doch ook aangaande de meer algemeene en dieper liggende kwestie, hoe de verhouding van God en wereld is. Daaromtrent leerde Arius, dat er tusschen beiden afstand was, verwijdering, scheiding, zoodat rechtstreeksche of unvermittelte gemeenschap onbestaanbaar was. Hier hebben wij dus inderdaad een „weltfernen Gott", van wien Harnack spreekt, en eene „Kluft zwischen „Geschaffenem und Ungeschaffenem". Maar waar Athanasius de onhoudbaarheid dezer bewering zoo logisch en uitvoerig aantoont, volgt, dat hij eene gansch andere meening koesterde. Want als de wereld niet door een *μεσιτης*, die minder ware dan God zelf, geschapen werd, rest niets anders, dan dat zij, voorzoover men, evenals Athanasius, handhaaft, dat zij geschapen is, door eene onmiddelijke, rechtstreeksche werking van God zelven tot aanzijn kwam, door de *αὐτουργια* des Allerhoogsten, of de *παρα μονου*

Digitized by Google

του θεου ἐργασια. Niet maar naar een deel, doch geheel en in alles. Dit zegt echter, dat er geen sprake is, niet mag zijn, zelfs niet wezen kan, van een klove en eene „Weltferne" Gods. Zelfs het o. i. laagste creatuur staat met God in zoo nauwe betrekking als maar mogelijk is.

Nu rust de voorstelling van den aard der verhouding van Schepper en schepsel op het, bewust of onbewust, gevormde denkbeeld, dat men van Gods wezen heeft, op ons „Godsbegrip". Ook de desbetreffend van beide tegenstanders uitkomende gedachten moeten wij dus nader beschouwen, temeer waar Harnack eigenlijk op dat „Godsbegrip" doelt. Wanneer nu iemand stelt, dat bemiddeling noodig is en tot stand komt, onderstelt hij, dat zulks mogelijk is, dat er tusschen de twee uitersten een middelterm bestaat, en dat dus de twee te bemiddelen termini niet absoluut, d. i. niet omni ex parte, verschillen. Er moet dan in een of ander opzicht soortgelijkheid aanwezig zijn. Leert Arius al verder, dat de wereld, wijl *γενητη*, het vermogen niet bezat (*μη δυναμενης*) *παρα της ἀγενητου και ἀκραινεστατης οὐσιας θεου γενεσθαι*, zoodat een minder heerlijk wezen noodig was, dan beweegt hij zich op substantieel, op essentieel terrein. Eenerzijds is Gods wezen te sterk, te groot, te schitterend, en andererzijds dat des schepsels te nietig en zwak, dan dat beiden rechtstreeks met elkaar te doen konden hebben. Daarom is er behoefte aan eene substantie die bemiddelend tusschen beiden in staat. Dat wil dus zeggen, dat Arius principeel de absoluutheid der essentieele onderscheidenheid van God en schepsel ontkent. In den diepsten grond zijn beiden wezensgelijk, en bestaat er volgens hem dus geene „Kluft" en geen „weltferner" God. Ook hierbij wordt niet gezegd, dat Arius zich zulks bewust was, en zulks bedoelde. Maar het is te doen om de gedachte, die in zijn beweren inzit. Want in het verdere verloop der geschiedenis heeft niet Arius, heeft niet zijn bedoeling, heeft niet de helderheid van zijn bewustzijn doorgewerkt, maar de idee, waarvan hij met meerdere of mindere bewustheid een tijdlang als tolk fungeerde. „In history *things* get beaten out to their true issues". Arius ging op het essentieele niet in. Hij had, zooals uit dit citaat blijkt, genoeg aan de tegenstelling *γενητον* en *ἀγενητον*. God was ongeworden, alles buiten Hem geworden. Daarmee stelde Arius zich tevreden. Het *ἀγενητος* of *ἀγεννητος* en *αἰτιος εἰναι* van God scheen Zijn wezen voldoende te onderscheiden en te bepalen. „De *ἀγεννησια* drukte, in tegen-

Digitized by Google

„stelling met alle schepsel, Gods eigenlijk wezen uit." Bavinck Dogm. II, p. 279. Doch γεννᾳν en γινεσθαι doelen alleen op het ontstaan en op de existentie, maar geven geene aanduiding van het innerlijk wezen, de essentie; althans niet dan betrekkelijk. En ἀγεννησια is weinig meer dan negatief. Het loochent een ontstaan, leert daartegenover een bestaan, of ook een noodzakelijk en a se bestaan; desnoods valt er een zijn van causa voor al het overige dat bestaat, uit af te leiden; doch tot middelpunt van het denken dient daarbij het existeeren, niet de essentie [1]). Vgl. Dorner I, p. 853: „Gott selbst ist ihnen

---

[1]) Wanneer in de Christelijke Theologie gesproken wordt van aseitas Dei, bedoelt men daarmee allereerst uittedrukken, dat God zelf de grond van eigen wezen en bestaan (essentie en existentie) is. Daarbij richt zich de voorstelling primair op de volheid van Zijn Goddelijkheid, en uit deze volgt dan ten tweede de gedachte van existentie.

Als er nu soms geredeneerd wordt: wetenschap is rerum dignoscere causas; bij God kan niet van causa, in den zin van causatus, sprake zijn; derhalve is er van Hem geene eigenlijke wetenschap bestaanbaar; dan schijnt er eenige mindere helderheid te heerschen.

Want ongetwijfeld kan God niet gekend worden als een wezen, dat van niet-bestaan tot bestaan (exiteeren) gekomen is, en dat verandering in Zijne wijze van existentie kent. Omdat Hij nimmer is beginnen te bestaan, maar de Eeuwige is en heet. Doch bij de wetenschap gaat het niet voornamelijk om het bestaan, en om het ontstaan en de wijze van ontstaan, doch ten principale om het innerlijk wezen van hetgeen bestaat. Heeft nu iets den grond van zijn essentie en existentie niet in zichzelf, dan ja, moet er gezocht naar datgene, wat die grond wel is, opdat aldus uit dit laatste het eerste worde gekend. Maar ware iets in vollen zin zelf grond van eigen wezen en zijn, dan zou 't voor de wetenschap voldoende zijn, het te kennen en te doorzien als zelf zijnde grond van eigen essentie en existentie. Aan eene zoodanige kennis werd hierdoor geenszins haar wetenschappelijk karakter ontnomen. Omdat nu God dit wezen is, heeft men van Hem in zuiveren zin wetenschap, als men Hem *als zoodanig* kent, als het wezen, dat zelf ook, in rechten zin verstaan, causa sui heeten mag.

Ware dit onjuist, dan zou volgen, dat God ook zelf zich niet wetenschappelijk kent. Omdat Hij nu eenmaal niet uit iets anders voortgekomen is, noch verwekt kon worden.

Zegt men, dat wij van dit zoodanig-bestaan Gods slechts menschelijke kennis kunnen verkrijgen, dan is dit waar, maar bewijst niets tegen haar wetenschappelijk karakter. Of men loochene alle menschelijke wetenschap.

Bracht men voorts in, dat wij God ook hierin, zij het dan op menschelijke wijze, slechts zeer ten deele kennen of „verstaan", dan kan ook dit niet ontkend worden, maar deert wederom het wetenschappelijk karakter dezer

Digitized by Google

„(t. w. den Arianen Aëtius en Eunomius) nichts weiter als diese „absolute Einfachheit, das Seyende schlechthin." Men ging zich dus Gods wezen niet indenken, en had voor de onderscheiding tusschen het wezen des schepsels en dat van God al wat men begeerde, in eene bevestiging of eene ontkenning van γινεσθαι. Dit herinnert aan Origenes. Cf. ook HARNACK II, p. 218: „Aber rich-„tig ist, dasz die kosmologisch-cansale Betrachtung des Origenes, „diese *eine* Seite des complicirten Systems, von Arius (Lucian) „angeeignet ist." Volgens de wet der historie werd deze echter op eenzijdiger manier, of wil men, meer ontdaan van daarmee niet samenhangende of ook strijdige elementen, toegepast. In eene verdere ontwikkeling vertoont zich de eigenlijke drijfkracht van een beweren in onomsluierde naaktheid. „The strands of thought „that are incompatible with each other get separated; conflicting „tendencies, at first unperceived are brought to light; opposite „onesidednesses correct each other; and the true consequences of „theories reveal themselves with inexorable necessity", JAMES ORR, a. w. p. 43. Deze gedachtengang was bij Arius nog niet tot zijn volle consequentie gekomen. Feitelijk werd de wezensgelijkheid tusschen God en schepsel geleeraard door de bewering inzake bemiddeling. Vervolgens dacht men eigenlijk alleen over

---

onvolledige kennis niet, doch spreekt alleen uit, dat zij zeer gebrekkig en nog o! zoo veelszins stukwerk is.

Eindelijk nog. Dit beweren loochent niet alleen de mogelijkheid, dat wij van God wetenschappelijke kennis hebben, maar in principe ook, dat wij eenige wetenschap, welke ook, bezitten kunnen. Want wetenschappelijk ken ik iets niet dan reeds, als ik maar weet, dat het hieruit of daaruit voortkwam, maar wanneer ik het innerlijk wezen en de organisatie en werkwijze van zijn causa doorzie. Doch om dit te vermogen, moet ik wederom de oorzaak van deze causa kennen; en zoo gaat het voort, tot ik bij God uitkom. Indien men tenminste Hem als Schepper van alle dingen erkent. Om dus de dingen waarlijk te kennen, en daarvan in vollen zin wetenschap te bezitten, zou ik van God wetenschappelijke kennis moeten hebben. Is dit niet mogelijk, dan vervalt ook het wetenschappelijk karakter der overige kennis.

De fout van de besproken redeneering is, dat men niet bij God begint; zich bij het schepsel met halve wetenschap tevreden stelt; en deze laatste als nu de eigenlijke wetenschappelijke kennis eert. Omgekeerd moet vastgehouden, dat de kennis, welke wij van God kunnen bezitten, nu afgedacht van de zonde en hare verwoestende gevolgen, allerminst niet-wetenschappelijk is, doch, ware deze spreekwijs geoorloofd, een hooger wetenschappelijk karakter draagt dan de kennis van welk creatuur ook.

Digitized by Google

de existentie en de wijze van bestaan. Maar dan voorts ook nog: waar men het schepsel γενητον noemde en God ἀγενητον, was men uitgegaan van het creatuur, om daarnaar den Schepper af te meten. Welk ander gevolg kon dit hebben, dan dat men ten slotte ook weer bij het schepsel moest uitkomen? En nu schrijft Dorner I, p. 859, 9: „Interessant ist es zu sehen, wie diesen Aria„nern (scil. Aetius en Eunomius) die für die Unendlichkeit, Ab„solutheit Gottes so abstract kämpfen, Gott unter der Hand zu „einem in sich verschlossenen Individuum, der Sache nach zu „einer endlichen Einzelheit wird. Hier wurzelt die nicht eben „„kühne" aber „kühle" und irreligiose Behauptung des Euno„mius, dasz er Gott erkenne, wie Gott sich selbst."

Na aldus op overeenkomst tusschen het Arianisme en Origenes gewezen, en de strekking van boven besproken beweren aangetoond, benevens het minder juiste der vergelijking, welke Harnack tusschen Athanasius en Arius maakt, aangeduid te hebben, stellen we de bespreking der consequentie dezer Ariaansche gedachte voor de vraag onzer studie tot later uit, om ons voorloopig alleen met Athanasius' voorstelling bezig te houden, en alzoo ook zijn van Origenes' en Arius' Godsbegrip afwijkende gedachten over het goddelijk wezen in het licht te stellen.

Zijn c. Gent. werd met zijn de Incarn. „bis lang allgemein für eine um 318 verfaszte Jugendschrift des Athanasius gehalten", zegt Loofs H. R. E[3]. Bd. 2 p. 199. Echter vond dit gevoelen bestrijding bij B. Schultze en J. Dräseke. Maar Loofs oordeelt t. a. p., dat „Dräsekes Gründe noch viel unzureichender" zijn dan F. Hubèrts verdediging. In c. Gent. laat Athanasius al dadelijk het kruis van Christus op den voorgrond treden, terwijl Origenes in het eerste hoofdstuk van π.α. het ἀσωματον Gods bespreken ging. Hij zal ἀπαγγελλειν τε γραφειν την κατα τον σωτηρα χριστον πιστιν. Mogen de Grieken ons uitlachen, οὐδεν ἑτερον ἠ τον σταυρον του χριστου προφεροντες, laten zij dan weten τον σταυρον μη βλαβην ἀλλα θεραπειαν της κτισεως γεγονεναι, c. 1. In c. 2. spreekt hij nader over God, en schrijft dan: ὁ μεν γαρ του παντος δημιουργος και παμβασιλευς θεος, ὁ ὑπερεκεινα πασης οὐσιας και ἀνθρωπινης ἐπινοιας ὑπαρχων, ἁτε δη ἀγαθος και ὑπερκαλος ὠν, δια του ἰδιου λογου του σωτηρος ἡμων Ιησου χριστου, το ἀνθρωπινον γενος κατ' ἰδιαν εἰκονα πεποιηκεν. [1]) God schiep,

---

[1]) Athanasius geeft ook wel de voorstelling, dat de mensch geschapen werd naar het beeld des Zoons: de Incarn 13 ὁθεν ὁ του θεου λογος δι' ἑαυτου

Digitized by Google

goed als Hij was en *ὑπερκαλος*, den mensch naar Zijn beeld. Dit teekent reeds dadelijk de volheid van Gods wezen en het vriendelijk karakter Zijner verhouding tot wat Hij formeerde. Daarom heeft ook het „boven alle zijn en menschelijke voorstelling verheven" een anderen zin dan bij Origenes. Cf. c. 30: tot de kennis en het nauwkeurig begrip (*ἀκριβη καταληψιν*) van deze Waarheid *οὐκ ἀλλων ἐστιν ἡμιν χρεια, ἀλλ' ἡμων αὐτων*. Want de weg tot God is niet *πορρωθεν ἡ ἐξωθεν ἡμων*, evenals Hijzelf *ὑπὲρανω παντων* bestaat, maar ligt in ons, *και ἀφ' ἡμων εὑρειν την ἀρχην δυνατον*. Hiermee wordt er op gedoeld, dat wij Gods beeld zijn. c. 35 en 40 zegt Athanasius *ὑπερεκεινα πασης γενητης οὐσιας*. c. 35: goed en den mensch liefhebbend *και κηδομενος των ὑπ' αὐτου γενομενων ψυχων* als God is, . . . 40 *καθαπερ ἀριστος κυβερνητης τῃ ἰδιᾳ σοφιᾳ και τῳ ἰδιῳ λογῳ τῳ κυριῳ ἡμων και σωτηρι χριστῳ, τα πανταχου διακυβερνᾳ σωτηριως και διακοσμει και ποιει ὡς ἀν αὐτῳ καλως ἐχειν δοκει*. Niets is verre van God *τοπῳ*, maar *μονῃ τῃ φυσει* is alles Hem ver, c. Ar. III, 22. Zoo komt Gods wezen dus het middelpunt van denken en redeneeren te vormen, de Decr. Nic. Syn. 22 *το, θεος . . . . οὐδεν ἑτερον ἡ την οὐσιαν αὐτου του ὀντος σημαινει*. Met betrekking tot *ὁμοουσιον* gaat hij op *οὐσια* nader in de Synodis 53: het *ὁμοιον* ziet niet op de *οὐσιαι*, maar op de *σχηματα* en de *ποιοτητες*. En sprekende over *οὐσιαι* kan men niet *ὁμοιοτης*, doch moet men *ταυτοτης* bezigen. De eene mensch is aan den anderen *ὁμοιος* niet naar zijn wezen, maar naar zijn gestalte en karakter; *τῃ γαρ οὐσιᾳ ὁμοφυεις εἰσι*. En hij heet aan een hond niet *ἀνομοιος* maar *ἑτεροφυης*. Zoo is *το ὁμοφυες* ook *ὁμοουσιον*, en *το ἑτεροφυες* ook *ἑτεροουσιον*. Zegt men nu *ὁμοιον κατ' οὐσιαν*, dan *ἐκ μετουσιας τουτο λεγει ὁμοιον*. Want *το ὁμοιον ποιοτης ἐστιν, ἡτις τῃ οὐσιᾳ προσγενοιτ' ἀν*. En *τα ἐκ μετουσιας, οὐκ ἀληθειᾳ, ἀλλ' ὁμοιωσει της ἀληθειας λεγεται ὁμοια*. God die alles *εἰς το εἰναι* is *συντεθεικως*, is niet *συνθετος ἐκ ποιοτητος και οὐσιας*, ad Afros Episc. Epist 8. De mensch heeft wel tot *ἰδιον το ἐν χρονῳ γενναν, δια το ἀτελες της φυσεως, θεου δε ἀϊδιον το γεννημα, δια το ἀει τελειον της φυσεως*, c. Ar. I, 14 Schetst Athanasius c. Gent. 28 met een paar trekken het goddelijk wezen, dan komt daarbij Zijn volheid en volmaaktheid uit: *εἰ*

παρεγενετο, ἱν' ὡς εἰκων ὠν του πατρος τον κατ' εἰκονα ἀνθρωπον ἀνακτισαι δυνηθῃ. Maar van eene afdalende rangordening wist hij niet af. Dat blijkt uit den strijd, dien hij heel zijn leven voor de waarachtige Godheid des Zoons heeft gevoerd.

Digitized by Google

γαρ περι θεου λογος ἐστι, μηδενος αὐτον ἐπιδεα εἰναι, ἀλλ' αὐταρκη και πληρη ἑαυτου και ἐν αὐτῳ τα παντα συστηκειν, και μαλλον αὐτον τοις πασιν ἐπιδιδοναι. Niets dus van een ijle abstractie, die alleen met negaties meent te kunnen aankomen. En niets van eene „Kluft" of eene „Weltferne". Want alles bestaat tezamen in God, en Hij geeft aan allen.

Maar andererzijds verschilt Hij in wezen van het schepsel zeer. c. Ar. I, 28: Schepselen kunnen afnemen en toenemen, maar der christenen geloof ἀτρεπτον και τελειαν και ἀει ὡσαυτως ἐχουσαν την μακαριαν οἰδε τριαδα, aan welke het niets wil toevoegen: οὐτε ἐνδεη ποτε ταυτην γεγενησθαι λογιζεται. De geheele Triniteit is één God: ὁλη εἰς θεος. Daarom is ook de Geest geen schepsel, μηδε τοις ποιημασι συναριθμειται. Want geen ἀλλοτριον ἐπιμιγνυται τῃ τριαδι, maar zij is ἀδιαιρετος και ὁμοια ἑαυτῃ, ad Serap. I, 7; cf. ibid. 2, 26, 28. Dus kan er bij God ook geen sprake zijn van vergelijking: θεος ἀσυγκριτον ἐστι πραγμα. Want voor vergelijking wordt soortgelijkheid vereischt: ἐν μεν τοις ὁμογενεσιν ὁμολογουμενως Φιλει τα της συγκρισεως γινεσθαι, και οὐκ ἐν τοις ἑτερογενεσιν. Niemand dus θεον συγκρινοι προς ἀνθρωπον, evenmin als den mensch met de redelooze creatuur, c. Ar. I, 57; cf. de Decr. Nic. Syn. 10 το γαρ πλεον και ἐλαττον οὐ την Φυσιν ἀλλην δεικνυσιν. Zoo is het derhalve niet mogelijk τον δημιουργουντα τοις ὑπ' αὐτου γενομενοις συγκαταριθμειν, de Decr. Nic. Syn. 18. Daarom moet ook de gedachte der Arianen verworpen worden, alsof een geringer wezen, hun μεσιτης, zou kunnen scheppen. Beroepen zij er zich op, dat Mozes van Godswege voor Israëls volk tegen Pharao optrad, dan moeten zij niet vergeten, dat hij gezonden werd διακονησαι μονον ρηματα προς τον λαον και προς τον βασιλεα. Maar dit is iets geheel anders dan scheppen. ἐχει δε πολλην την διαΦοραν. Want το μεν διακονειν των γενητων ὡς δουλων ἐστι, doch το δημιουργειν και κτιζειν μονου του θεου ἐστι και του ἰδιου λογου και της σοΦιας. En daarom zou men ook niemand anders kunnen vinden die schept, dan alleen God en Zijn Logos. Want alle dingen ἐν σοΦιᾳ γεγονεν, en zonder den Logos is hoegenaamd niets ontstaan. Wat toch is scheppen? τα μη ὀντα εἰς το εἰναι καλεσαι, c. Ar. II, 27. Vgl. ibid. 31 ἀρκει το βουλεσθαι και το ἐργον γινεται. Athanasius had alzoo vanwege zijn Godsbegrip ruimte voor schepping; en het blijkt, dat zij hem helder voor den geest stond. Zij is iets anders dan generatie. Tegen de Arianen n.m.l. voerde men aan, dat de Vader niet vader was geworden, maar eeuwig dit was. Omdat bij God van

Digitized by Google

geen worden mocht gesproken. Dit geldt dan ook van de schepping, werd hierop geantwoord. En dus moet ook deze eeuwig zijn, of anders behoeft God ook niet eeuwig vader geweest te zijn. *ἀλλ' ἰδου, Φασι, και ἀει ποιητης ἐστιν ὁ θεος, και οὐκ ἐπιγεγονεν αὐτῳ του δημιουργειν ἡ δυναμις. ἀρ' οὐν ἐπειδη δημιουργος ἐστιν, ἀϊδια ἐστι τε τα ποιηματα, και οὐ θεμις εἰπειν οὐδε ἐπι τουτων, οὐκ ἠν πριν γενηθη;* c. Ar. I, 29. Dwaze Arianen, zegt Athanasius..... *το ποιημα ἐξωθεν του ποιουντος ἐστιν .... ὁ δε υἱος ἰδιον της οὐσιας γεννημα ἐστιν.* En daarom ook het schepsel *οὐκ ἀναγκη ἀει εἰναι*, want de Schepper werkt *ὁτε βουλεται*, doch *το γεννημα οὐ βουλησει ὑποκειται* maar *της οὐσιας ἐστιν ἰδιοτης*. En dan komt de belangrijke uitspraak: *και ποιητης μεν ἀν εἰη και λεγοιτο, κἀν μηπω ᾐ τα ἐργα*, terwijl de naam van vader niet gebezigd kan worden als er geen zoon is, ibid.

Aldus vervalt vanzelf alle gedachte van behoefte of noodzakelijkheid voor God van het bestaan eener schepping. *ὁ μεν γαρ θεος κτιζει, καλων τα μη ὀντα εἰς το εἰναι, οὐδενος ἐπιδεομενος*, de Decr. Nic. Syn. 11. Integendeel is Zijne goedheid, die van geen afgunst weet, de oorzaak. de Incarn. 3 *ὁ θεος γαρ ἀγαθος ἐστι, μαλλον δε πηγη της ἀγαθοτητος ὑπαρχει. ἀγαθῳ δε περι οὐδενος ἀν γενοιτο Φθονος.* En omdat Hij dus ook aan niets het bestaan benijdde, schiep Hij alles *ἐξ οὐκ ὀντων*, en wel *δια του ἰδιου λογου*, onzen Heere Jezus Christus. Evenzeer vloeit uit die goedheid voort, dat God Zijn schepping bestendig leidt. ibid. 1 *και ὁτι ὁ ἀγαθος πατηρ τουτῳ* (scil. *τῳ λογῳ*) *τα παντα διακοσμει και τα παντα ὑπ' αὐτου κινειται και ἐν αὐτῳ ζωοποιειται.* Cf. c. Gent. 2 en 40. De Logos werkt hier *τῳ ἑαυτου νευματι και τῃ ἑαυτου προνοιᾳ*, c. Gent. 44; cf. ibid. 46 *συνων δε ὡς σοΦια, και ὡς λογος τον πατερα βλεπων, ἐδημιουργει το παν και συνιστη και διεκοσμει και δυναμις δε ὠν του πατρος, τα ὁλα εἰς το εἰναι ἰσχυροποιει.*

Alzoo treedt de Logos hierbij om zoo te zeggen op den voorgrond. Of wil men anders: God (de Vader) schept, onderhoudt, ordent en leidt *τῳ λογῳ* of *δια του λογου*. Doch opdat Athanasius nu toch niet feitelijk zou uitkomen bij wat Arius leerde van bemiddeling, en dus bij eene „Kluft" tusschen den „weltfernen" God en het creatuur, moest hij hetzelfde spoor volgen als waarin Irenaeus en Clemens Alexandrinus gewandeld hadden, en aan den Zoon de goddelijke natuur toekennen in volkomen gelijken zin als aan den Vader, beiden slechts hierin onderscheidende, dat de Vader vader, maar de Zoon zoon is.

Negatief is de Zoon geheel onderscheiden van het schepsel.

10

Digitized by Google

Reeds in zijn beide vóór den Ariaanschen strijd vervaardigde geschriften sprak hij dat uit. c. Gent. 40 *τον του ἀγαθου και θεου των ὁλων ζωντα και ἐνεργη θεον αὐτολογον λεγω, ὁς ἀλλος μεν ἐστι των γενητων*, en dan heel de schepping, *ἰδιος δε και μονος του ἀγαθου πατρος ὑπαρχει λογος*, die dit heelal ordende en door Zijne eigene voorzienigheid verlicht; cf. de Incarn. 1. Maar nog meer deed hij dat in zijn werken tegen de Ariaansche dwaling. c. Ar. I, 31 *εἰ δε ὡς 'Αστεριῳ ἠρεσε το, μη ποιημα ἀλλ' ἀει ὀν, ἀγενητον εἰναι* . . . . mogen ze dan niet eenmaal doch *πολλακις* hooren, dat ook de Zoon *κατα ταυτην την ἐκδοχην ἀγενητος ἀν λεχθειη*. Want Hij is geen van de *γενητα*, noch een *ποιημα*, *ἀλλα και ἀϊδιως συνεστι τῳ πατρι*. ibid. 58 *ἀλλος* is de *δημιουργων*, *ἀλλα* zijn de *δημιουργηματα*. Gene is God, maar *τα γενητα* zijn uit niet gemaakt. de Decr. Nic. Syn. 29 *της γαρ οὐσιας του πατρος ὡς γεννημα παλιν, οὑτως παρ' αὐτῳ ἐστιν ἀϊδιως*. Want deze naam *οὐ παραιρει την του λογου φυσιν, οὐδε παλιν το ἀγενητον προς τον υἱον ἐχει το σημαινομενον, ἀλλα προς τα δια του υἱου γενομενα*. ibid. 19: aangezien de Logos geen *κτισμα* is, *εἰρηται και ἐστι μονος* uit den Vader. Dat is hieruit te weten: *το εἰναι τον υἱον ἐκ της οὐσιας του πατρος. οὐδενι γαρ των γενητων ὑπαρχει τουτο*. Cf. ook ad Serap. II, 2—6.

Positief is Hij waarachtig God. Want vooreerst is er geene bemiddeling tusschen God en schepsel mogelijk, c. Ar. II, 26, de Decr. Nic. Syn. 8. Ten tweede kreeg men anders schepselvereering. c. Ar. I, 8: Wie heeft hun gezegd, *ὁτι την εἰς την κτισιν λατρειαν ἀφεντες, κτισματι και ποιηματι παλιν προσερχεσθε λατρευειν*; Cf. ad Episc. Aegypti et Libyae, 13: maar dezen, den Heere een *κτισμα* noemende, *και ὡς κτισματι λατρευοντες αὐτῳ, τἰ διαφερουσιν 'Ελληνων*; Cf. ook ad Serap. I, 29. „Als Theologe ist er (scil. Arius) Polytheist", Harnack II p. 217. Cf. ook anderen bij Scholten, L. H. K[4]. II, p. 375, 1.

Ten derde is Hij, anders dan de schepselen, uit het wezen Gods gegenereerd in zoo vollen zin, dat *ὁ ἑωρακως — τον υἱον — ἑωρακε τον πατερα*. (cf. Joh. 14:9). Dezen tekst haalt Athanasius vaak aan. Reeds c. Gent 45: *πολλῳ πλεον μειζονι φαντασιᾳ και ἀσυγκριτῳ ὑπεροχῃ του λογου την δυναμιν ὁρωντες, ἐννοιαν λαμβανομεν και του ἀγαθου πατρος αὐτου*, gelijk de Heiland zelf zegt: die mij gezien heeft, heeft mijnen Vader gezien. Cf. Ar. I, 9, 12, 61; II, 17, 22, 82; de Decr. Nic. Syn. 12, 16; ad Serap. II, 9; III, 3; de Synodis 45, 48; ad Afr. Episc. Epist. 7; e. a. p. Maar ook redeneert hij daaruit. c. Ar. I, 35: Want indien de Logos *τρεπτος*

Digitized by Google

και ἀλλοιουμενος is, waar vindt dat dan zijn grens? *ποι ἀρα στησεται και ποιον αὐτου το τελος ἐστι της ἐπιδοσεως*; Of hoe zal de veranderlijke *ὁμοιος* kunnen zijn aan den Onveranderlijke? *πως δε ὁ τον τρεπτον ἑωρακως, ἑωρακεναι τον ἀτρεπτον νομισειεν*; Nog vollediger doet hij zulks ibid. 21: welaan, laat ons zien *τα του πατρος*, opdat wij ook het beeld kennen, *εἰ αὐτου ἐστιν*. De Vader is eeuwig, onsterfelijk, *δυνατος*, Licht, Koning, *παντοκρατωρ*, God, Heer, *κτιστης και ποιητης. ταυτα εἰναι δει ἐν τῃ εἰκονι, ἱνα ἀληθως ὁ τον υἱον ἑωρακως ἰδῃ τον πατερα.*

Vgl. voor dit punt voorts ad Serap. I, 16: de Zoon is geen deel des Vaders, en daarom genereert Hij ook niet, evenals Hijzelf gegenereerd is. *ἀλλ' ὁλος ἐστιν ὁλου εἰκων και ἀπαυγασμα.* Daarna gaat Athanasius voort: *και ἐπι της θεοτητος μονης ὁ πατηρ κυριως ἐστι πατηρ, και ὁ υἱος κυριως υἱος ἐστι. και ἐπι τουτων ἑστηκε το πατηρ ἀει πατηρ, και το υἱος ἀει υἱος. και ὡσπερ οὐκ ἀν εἰη ποτε ὁ πατηρ υἱος, οὑτως οὐκ ἀν ποτε γενοιτο ὁ υἱος πατηρ.* Cf. ibid. IV, 6: er is geen andere God dan de Vader gekomen. De Zoon toch is geen andere God. Want Hij is de Eengeborene. En daarom is *μονος και εἱς* de Vader, omdat Hij Vader is *μονου και ἑνος υἱου*. En *ἐπι μονης της θεοτητος το πατηρ και το υἱος ἑστηκεν ἀει και ἐστι.* Broeders zijn Vader en Zoon niet. c. Ar. I, 14 *ἀλλ' ὁ πατηρ ἀρχη του υἱου και γεννητωρ ἐστι, και ὁ πατηρ πατηρ ἐστι και οὐχ υἱος τινος γεγονε, και ὁ υἱος γε υἱος ἐστι και οὐκ ἀδελφος.* Maar de Zoon is waarachtig God, *ὁμοουσιος* met den Vader. ibid. 9 *υἱος ἀληθινος φυσει και γνησιος ἐστι του πατρος, ἰδιος της οὐσιας αὐτου*, eengeborene Wijsheid en waarachtige Logos, *και μονος του θεου ἐστιν*, geen schepsel noch maaksel, maar *ἰδιον της του πατρος οὐσιας γεννημα. διο θεος ἐστιν ἀληθινος, ἀληθινου πατρος ὁμοουσιος ὑπαρχων.* Eindelijk nog ibid. III, 4: zij zijn twee, omdat de Vader vader is *και οὐχ ὁ αὐτος υἱος*, en de Zoon zoon is *και οὐχ ὁ αὐτος πατηρ*. Maar *μια ἡ φυσις*. Want *το γεννημα* is niet *ἀνομοιον* aan Dengene, die gegenereerd heeft. Doch Hij is Zijn beeld, *και παντα τα του πατρος του υἱου ἐστι.* Daarom is de Zoon ook geen ander God. *οὐ γαρ ἐξωθεν ἐπενοηθη.* Anderszins zouden er vele goden zijn: *ἐπει παντως και πολλοι, ξενης παρα την του πατρος ἐπινοουμενης θεοτητος.* Want indien de Zoon ook *ἑτερον ἐστιν ὡς γεννημα, ἀλλα ταὐτον ἐστιν ὡς θεος.* En Hij en de Vader zijn *ἐν τῃ ἰδιοτητι και οἰκειοτητι της φυσεως και τῃ ταυτοτητι της μιας θεοτητος.* Cf. voorts Harnack II p. 209—214.

Verdere bewijsvoering is hier voor deze zaak niet noodig.

Maar nu volgt hieruit, dat Gods aanraking van het schepsel rechtstreeksch wordt. „Gott ist Schöpfer in directester Weise", Harnack II, p. 208, 1.

Wanneer Harnack op deze woorden laat volgen: „Damit ist aber der Logos abgethan", is dit minder juist uitgedrukt, omdat alleen de verkeerde elementen, welke tot nu toe zich in der menschen voorstelling van den Logos en Zijn werk hadden doen kennen, waren uitgezuiverd, en „Logos" niet enkel beteekent: Scheppingsbemiddelaar in den zin van Philo. Hiermee in verband is ook minder juist, wat Harnack even tevoren zegt: „Die Welt-„schöpfung hätte — abstract geredet — auch ohne den Logos zu „stande kommen können". Want omdat er volgens Athanasius voor een „Mittelwesen" tusschen God en wereld geene plaats bestaat, en de Logos in evengelijken zin als de Vader God is, behoeft er niet „abstract geredet" te worden om te zeggen, dat de schepping der wereld ook „ohne den Logos" tot stand zoude hebben kunnen komen. Immers *is* zij in dezen zin zonder den Logos „zu Stande gekommen", wijl de Logos zulk eene bemiddelingspositie bij de wereldschepping niet innemen kon. Maar omdat andererzijds de Vader met noodzakelijkheid den Zoon genereert, evenals het licht zonder te stralen geen licht wezen kan, en Hij geheel Vader is, moest Hij ook bij de schepping der wereld vader blijven en als vader haar verwerkelijken, zoodat de Zoon of Logos daarbij noodwendig *moest* werkzaam zijn, en wel als de Zoon des Vaders. In dezen zin genomen kon de „Weltschöpfung", ook niet „abstract geredet", zonder den Logos „zu Stande kommen".

Τριας τοινυν ἁγια και τελεια ἐστιν, ἐν πατρι και υἱῳ και ἁγιῳ πνευματι θεολογουμενη, οὐδεν ἀλλοτριον ἡ ἐξωθεν ἐπιμιγνυμενον ἐχουσα, οὐδε ἐκ δημιουργου και γενητου συνισταμενη, ἀλλ' ὁλη του κτιζειν και δημιουργειν οὐσα. ὁμοια δε ἑαυτῃ και ἀδιαιρετος ἐστι τῃ φυσει, και μια ταυτης ἡ ἐνεργεια. ὁ γαρ πατηρ δια του λογου ἐν πνευματι ἁγιῳ τα παντα ποιει. και οὑτως ἡ ἑνοτης της ἁγιας τριαδος σωζεται, ad Serap. I, 28.

Dit onmiddelijke van de eigen werking des Goddelijken wezens gaat steeds door, en geeft dientengevolge van Gods kant een levendig verkeer met de wereld. *τῳ ἑαυτου και ἀϊδιῳ λογῳ ποιησας τα παντα και οὐσιωσας την κτισιν, οὐκ ἀφηκεν αὐτην τῃ ἑαυτης φυσει φερεσθαι και χειμαζεσθαι*, maar, goed als Hij is, *τῳ ἑαυτου λογῳ, και αὐτῳ ὀντι θεῳ, την συμπασαν διακυβερνᾳ και καθιστησιν*, opdat de schepping, verlicht door de *ἡγεμονια και προνοια και διακοσμησις* van

den Logos, *βεβαιως διαμενειν δυνηθῃ*, daar zij toch deel heeft (*ἀτε δη .... μεταλαμβανουσα*) aan den waarlijk zijnden Logos van den Vader, en door Hem aan het zijn geholpen werd (*βοηθουμενη δι' αὐτου εἰς το εἰναι*), c. Gent. 41. En ibid. 42 geeft Athanasius daarvan nog deze nadere uitwerking: Hij dan, de almogende en geheel volmaakte (*παντελειος*), heilige Logos van den Vader, *ἐπιβας τοις πασι και πανταχου τας ἑαυτου δυναμεις ἐφαπλωσας*, en verlichtende al wat waarneembaar of onzienlijk is (*τα τε φαινομενα και τα ἀορατα παντα*), *εἰς ἑαυτον συνεχει και συσφιγγει, μηδεν ἐρημον της ἑαυτου δυναμεως* gelaten hebbende, maar alle dingen *και δια παντων και ἑκαστον ἰδιᾳ και ἀθροως ὁμου τα ὁλα ζωοποιων και διαφυλαττων*, zelf onbewogen (*ἀκινητος*) bij den Vader blijvende, maar alle dingen *τῃ ἑαυτου συστασει* bewegende, zooals het telkens Zijnen Vader goed dunkt (*ὡς ἀν ἑκαστον τῳ ἑαυτου πατρι δοκῃ*). Want dit is het onbegrijpelijke (*παραδοξον*) Zijner Godheid, dat zij met één en denzelfden wenk (*νευματι*) *παντα ὁμου και οὐκ ἐκ διαστηματων ἀλλ' ἀθροως ὁλα τα τε ὀρθα και τα περιφερη*, hetgeen boven en wat in het midden en wat onder is, het vochtige, het koude en het warme, *τα φαινομενα και τα ἀορατα περιαγει και διακοσμει κατα την ἑκαστου φυσιν*. Nadat hij vervolgens in 43 en 44 de beelden van een *χορος*, van een lichaam en van een staatshoofd bijgebracht en uitgewerkt heeft, schrijft hij 45, dat men, evenals men, opziende naar den hemel, en de wereld en het licht der sterren aanschouwende, denken gaat (*ἐνθυμεισθαι*) aan den Logos, die dit alles regelt (*διακοσμειν*), zoo ook noodzakelijk, *νοουντες λογον θεου*, denkt (*νοειν*) aan God, Zijnen Vader, *ἐξ ὁυ προϊων, εἰκοτως του ἑαυτου πατρος ἑρμηνευς και ἀγγελος λεγεται*. Hij, de Logos, toch is de *αὐτοσοφια, αὐτολογος, αὐτοδυναμις ἰδια του πατρος, αὐτοφως, αὐτοαληθεια, αὐτοδικαιοσυνη, αὐτοαρετη*, ja beeld en afschijnsel en *χαρακτηρ*, en om het kort saam te vatten, *καρπος τελειος του πατρος*, ibid. 46. Daarbij werd Hij nog, in deze wereld komende, *αὐτοαγιασμος και αὐτοζωη* en deur en herder en weg en koning en leidsman *και ἐπι πασι σωτηρ και ζωοποιος και φως και προνοια των παντων*. En *τοιουτον ἀγαθον και δημιουργον υἱον ἐχων ἐξ ἑαυτου ὁ πατηρ, οὐκ ἀφανη αὐτον τοις γενητοις ἀπεκρυψε*, maar alle dagen weer (*ὁσημεραι*) *τουτον ἀποκαλυπτει τοις πασι δια της των παντων δι' ἑαυτου συστασεως και ζωης*. Alzoo kreeg ook Athanasius evenals Irenaeus en Clemens Alexandrinus door het welbewust uitspreken van een absoluut onderscheid in wezen tusschen God en schepsel, ruimte voor de gedachte van beider zoo innig-mogelijke gemeenschap; en werd hij evenals zij aldus

Digitized by Google

onwillekeurig genoopt, de levendigste bemoeiing van God met Zijn creatuur te leeren. Immers behoefde nu niet voor bezoedeling Gods door verbinding met hetgeen Hij zelf wrocht, gevreesd te worden. En de voorstelling, alsof rechtstreeksche gemeenschap van den Allerhoogste met welk creatuur ook, onmogelijk en ongepast ware, — cf. Origenes: non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri, de Princ. II. c. 6 3 — bleek dan dwaasheid: *ἀει του μεσιτου ζητουμενου οὐδε ἡ κτισις συστηναι δυνησεται δια το μη δυνασθαι, ὡς λεγετε, μηδενα των γενητων βασταξαι την ἀκρατον χειρα του ἀγενησου*, de Decr. Nic. Syn. 8; cf. Ar. II, 24—26. Het schepsel, als aan God ongelijksoortig, brengt Hem niets toe. Omgekeerd ontving en ontvangt het alles uit Zijne hand. Maar daarom juist ook vermag het Hem niets te ontnemen. Dies kan Hij zoo vrij en veelvuldig en onmiddellijk met het creatuur zich inlaten en bemoeien als Hemzelven belieft. Met de schepping werd daarvoor de grondslag gelegd, en op deze rust de voorzienigheid. Inspanning kost het Hem niet: *μονον ἠθελησε, τε ὑπεστη τα παντα, τε τῳ βουληματι αὐτου οὐδεις ἀνθεστηκε*, c. Ar. II, 24. God werkt hierbij naar het wezen en den aard van ieder creatuur: *ὁμου γαρ τῳ νευματι αὐτου το μεν ὀρθον ὡς ὀρθον, το δε περιφερες περιαγεται. το δε μεσον ὡς ἐστι κινειται, το θερμον θερμαινεται και το ξηρον ξηραινεται. και τα ὁλα ὡς ἐχει φυσεως ζωοποιειται και συνισταται παρ ἀυτου*, c. Gent. 42.

Hiermee is het fundament voor de beantwoording van de vraag dezer studie afgewerkt. In zekeren zin rijst nu voorts het gebouw van zelf. Want de unio personalis van den Logos met de menschelijke natuur, ofschoon de hoogst-denkbare vereeniging tusschen God en schepsel, vormt toch met al de andere verbindingen tusschen hen, één geslacht, één genus. Ook zij valt buiten het goddelijk wezen. En kan nu geen enkel schepsel, krachtens zijn creatuurlijk bestaan, eenigen veranderenden invloed op God uitoefenen, dan ook Jezus' menschelijke natuur niet. Immers was en is ook zij schepsel, en is de persoonlijke vereeniging, welke de Zone Gods naar Zijne goddelijke natuur met haar wilde aangaan, ook nog maar eene, hoewel de nauwste, verbinding van den Eeuwige met Zijn maaksel.

Er is samenhang tusschen de schepping en de voorzienigheid eenerzijds, en het bezitten der menschelijke natuur door den tweeden Persoon der goddelijke Drieëenheid andererzijds, waarom er uit gene tot het laatste te redeneeren valt. Werd dit verband reeds

Digitized by Google

aangeduid door Justinus, en kwam het ook uit in wat Irenaeus en Clemens Alexandrinus leerden, meer opzettelijk wordt het uitgesproken door Athanasius. de Incarn. 8: Deswege *παραγινεται* de onlichamelijke en onverderfelijke en onstoffelijke Logos Gods *εἰς την ἡμετεραν χωραν, οὐτι γε μακραν ὠν προτερον. οὐδεν γαρ αὐτου κενον ὑπολελειπται της κτισεως μερος.* Doch Hij vervulde alle dingen *δια παντων*, zelf bij Zijnen Vader zijnde. Maar *παραγινεται συγκαταβαινων τῃ εἰς ἡμας αὐτου Φιλανθρωπιᾳ και ἐπιΦανειᾳ.* Vgl. ad Adelphium Episc. Epist. 8: indien de Logos een schepsel ware, zoude Hij het geschapen lichaam niet hebben aangenomen om het levend te maken. Want *ποια τοις κτισμασι παρα κτισματος ἐσται βοηθεια*, waar dit ook zelf *σωτηρια* behoeft? *ἀλλ' ἐπειδη κτιστης ὠν ὁ λογος, αὐτος δημιουργος γεγονε των κτισματων, δια τουτο και ἐπι συντελειᾳ των αἰωνων τε κτιστον αὐτος ἐνεδυσατο σωμα*, opdat Hijzelf als Schepper het wederom vernieuwe *και ἀνακτησαι δυνηθῃ*. Doch uitvoeriger handelt hij hierover de Incarn. 41. Nadat hij toch tot 32 eene meer thetische uiteenzetting gegeven had van Jezus' aannemen der menschelijke natuur, van Zijn lijden, dood en opstanding, begon hij met 33 den bestrijders te antwoorden. En wel zóó, dat hij 32—40 *την ἀπιστιαν των Ιουδαιων* poogde te overwinnen, en met 41 *την των Ἑλληνων χλευην* begon onderhanden te nemen. Daarbij nu zegt hij o. a. *τί γαρ ἀτοπον ἠ τί χλευης παρ' ἡμιν ἀξιον, ἠ παντως ὁτι τον λογον ἐν σωματι πεΦανερωσαι λεγομεν*; Maar hiervan zouden zij ook zelven erkennen, dat het niet ongerijmd is, als zij maar waarheidlievend waren. Wanneer zij *ὁλως* loochenen *λογον εἰναι θεου, περιττως ποιουσι*, omdat zij dan spotten met hetgeen zij niet kennen. Doch indien zij erkennen, *λογον εἰναι θεου*, dat Deze de *ἡγεμων* van alles is, en dat de Vader *ἐν αὐτῳ* de wereld gemaakt heeft *και τῃ τουτου προνοιᾳ τα ὁλα Φωτιζεσθαι και ζωογονεισθαι και εἰναι και ἐπι παντων αὐτον βασιλευειν*, zoodat Hij uit de werken Zijner voorzienigheid gekend wordt, en door Hem de Vader, *σκοπει, παρακαλω*, of zij niet, zonder het te weten, zichzelven bespottelijk maken? De Grieksche wijsgeeren noemen de wereld *σωμα μεγα*. En terecht. Als dan *ἐν τῳ κοσμῳ, σωματι ὀντι, ὁ του θεου λογος ἐστι και ἐν ὁλοις και τοις κατα μερος αὐτων πασιν ἐπιβεβηκε*, wat verwonderlijks of ongerijmds (*θαυμαστον ἠ ἀτοπον*) is er dan in, *εἰ και ἐν ἀνθρωπῳ Φαμεν αὐτον ἐπιβεβηκεναι*; Want indien het ongerijmd is *ὁλως ἐν σωματι αὐτον γενεσθαι*, dan zou het ook ongerijmd zijn, *ἐν τῳ παντι τουτον ἐπιβεβηκεναι*, en alles *τῃ προνοιᾳ ἑαυτου Φωτιζειν και κινειν*. Want ook

het geheel is een *σωμα*. Doch indien *τῳ κοσμῳ τουτον ἐπιβαινειν και ἐν ὁλῳ αὐτον γνωριζεσθαι πρεπει*, dan voegt het ook wel, dat Hij in een menschelijk lichaam verschijnt (*ἐπιφαινεσθαι*), *και ὑπο αὐτου τουτο φωτιζεσθαι και ἐνεργειν*. Want *το των ἀνθρωπων γενος* is een *μερος* van het geheel. En indien het deel *ἀπρεπες ἐστιν ὀργανον αὐτου γενεσθαι προς την της θεοτητος γνωσιν*, dan zou het *ἀτοπωτατον* zijn, *δι' ὁλου του κοσμου γνωριζεσθαι τουτον*. Athanasius zet in 42 deze redeneering dan voort, ook door vergelijking met het menschelijk lichaam en zijn leden. Op deze wijze wordt met klem bedoeld verband gehandhaafd, en daardoor verliest het bezit der menschelijke natuur door den Logos zijn schijn van volkomen geïsoleerd te staan, en blijkt, dat van het een tot het ander geconcludeerd mag worden. Ten tweede heeft waarde, dat Athanasius op de eenheid der schepping wijst, zoodat de menschen gezamenlijk daarvan een deel zijn; dat hij deze eenheid aanduidt met den naam van lichaam, *σωμα*, waarmee de voorstelling van een uit leden bestaand geheel gegeven is; dat hij, van den samenhang der menschen sprekende, het woord *γενος* bezigt, waarin de idee van het organische ligt; en eindelijk, dat hij handelt over een *ὀργανον προς την της θεοτητος γνωσιν* en een *δι' ὁλου του κοσμου γνωριζεσθαι* van den Logos, dat is dus van God. Moge Athanasius deze gedachten hier niet uitwerken, dit vermindert hare waarde niet. Vgl. voorts voor den samenhang van schepping en vernieuwing ook nog ibid. 1.

De organische eenheid van het menschdom treedt ook duidelijk aan het licht, als hij ibid. 9 schrijft, dat de Logos daarom zich een lichaam, dat sterven kan, aanneemt, *ἱνα τουτο του ἐπι παντων λογου μεταλαβον, ἀντι παντων ἱκανον γενηται τῳ θανατῳ και δια τον ἐνοικησαντα λογον ἀφθαρτον διαμεινῃ* en voortaan het verderf *ἀπο παντων παυσηται τῃ της ἀναστασεως χαριτι*. En de onverderfelijke Zone Gods, *δια του ὁμοιου τοις πασι συνων*, heeft allen terecht met de *ἀφθαρσια* bekleed in Zijne belofte van de opstanding. Het verderf des doods heeft *κατα των ἀνθρωπων οὐκετι χωραν* terwille van den *ἐνοικησαντα λογον ἐν τουτοις δια του ἑνος σωματος*. Want als een koning zijn intrek neemt in één huis binnen de stad, strekt dat de geheele plaats tot eer: *οἰκησαντος εἰς μιαν των ἐν αὐτῃ* (scil. *τῃ πολει*) *οἰκιων, παντως ἡ τοιαυτη πολις τιμης πολλης καταξιουται*. Cf. c. Ar. II, 69: indien de Zoon een schepsel ware, *ἐμενεν ὁ ἀνθρωπος οὐδεν ἡττον θνητος, μη συναπτομενος τῳ θεῳ*. Want geen schepsel *συνηπτε τα κτισματα τῳ θεῳ, ζητουν και αὐτο τον συναπτοντα*. En geen

Digitized by Google

deel der schepping zou haar *σωτηρια* kunnen wezen, *δεομενον και αὐτο σωτηριας*. Cf. ibid. 41 en III, 33. Nu moge naar aanleiding van deze plaatsen reeds hier eene tweevoudige opmerking gemaakt worden, waarvan later breeder sprake komt. Zij is, dat Athanasius spreekt van een *συναπτειν* des menschen aan God, van een verbinden dus, schakelen of schalmen, en niet de voorstelling geeft van een overgieten of uitstroomen der goddelijke natuur in de menschelijke. Dit raakt de kwestie der „Vergottung". Ten andere wordt de voorstelling van c. Ar. II, 69 verduidelijkt door wat Athanasius de Incarn. 9 zegt, inzoover we uit deze laatste plaats zien, dat Hij, die God en mensch samenvoegt, gedacht wordt als zelf het verbindingslid te vormen, en dus als blijvende beteekenis te hebben. Een en ander herinnert aan Irenaeus, maar zegt iets anders dan Origenes leerde.

Werd tot nu toe gehandeld over het andersoortig karakter van de voorstelling, welke Athanasius ontwikkelt aangaande Gods wezen en dat der creatuur, daarna over de verhouding des Scheppers tot Zijn maaksel, en eindelijk over het verband tusschen de schepping en de voorzienigheid én de aanneming der menschelijke natuur door den Zone Gods, zoo kome vervolgens aan de orde het nadrukkelijk door Athanasius gehandhaafde onderscheid van Jezus' Zoonschap en der geloovigen kindschap Gods. Eensdeels strekt dit ter bevestiging van wat tevoren werd gezegd, en anderdeels bereidt het de bespreking van Athanasius' andere denkbeelden voor.

Jezus en de geloovigen, of ook in het algemeen de menschen, verschillen in hunne verhouding tot God, op eene wijze, dat Jezus de hoogere is, de uitnemende. Dat had ook Origenes geleerd, en Arius wilde het in zeker opzicht niet loochenen. Maar Origenes' voorstellingen wekken de gedachte van het relatieve, gradueele. De Zoon is het beeld des Vaders, wij zijn naar den Zoon geschapen als *εἰκονες της εἰκονος*, Opp. III, p. 941, en wel alleen naar de ziel, c. Cels. VIII, 49. De Zoon is *ὁλης της δοξης του θεου ἀπαυγασμα*, maar van dit afschijnsel der volle heerlijkheid bereiken *μερικα ἀπαυγασματα* de overige redelijke schepselen, Opp. IV, p. 450; cf. voorts boven. Vraagt de door Celsus sprekend ingevoerde Jood, wat Jezus boven anderen voor heeft, indien *πας ἀνθρωπος κατα θειαν προνοιαν γεγονως υἱος ἐστι θεου*, dan antwoordt Origenes, dat naar Paulus' woord wel een ieder *μηκετι ὑπο φοβου παιδαγωγουμενος ἀλλα δι' αὐτο το καλον αἱρουμενος υἱος ἐστι θεου, οὑτος γε πολλῳ και μακρῳ διαφερει παντος του δια την*

Digitized by Google

ἀρετην χρηματιζοντος υἱου του θεου, ὁστις ὡσπερει πηγη και ἀρχη των τοιουτων τυγχανει, c. Cels. I, 59; cf. ibid 66; V, 37 etc. Duidelijk leert Origenes hier de groote voortreffelijkheid van Jezus boven alle anderen. Maar toch stelde hij niet scherp tegenover elkaar: God en mensch, doch hij deed het voorkomen, alsof er trapsgewijze benadering tusschen den Vader en de stof mogelijk was.

De ontwikkeling echter door Athanasius over het goddelijk wezen gegeven, sloot vanzelf alle gedachte van bemiddeling uit. Bovendien verwierp hij haar opzettelijk, door de onbestaanbaarheid der Ariaansche meening te betoogen. En daarmee was natuurlijkerwijs gegeven, dat de Zone Gods in volkomen gelijken zin als de Vader God moest heeten, slechts hierin van Dezen onderscheiden, dat Hij, alleen, geheel en louter, Zoon was. Doch dit moest noodwendig tot de conclusie leiden, dat derhalve het Zoonschap Gods van den tweeden Persoon en het kindschap Gods van de geloovigen verschillen *in wezen*. Vgl. wat hij den Arianen tegenvoert, c. Ar. II, 20: gij zegt, dat *γεννημα* en *ποιημα* hetzelfde (*τἀυτον*) zijn, als gij schrijft *γεννηθεντα ἡ ποιηθεντα. κἀν γαρ ὑπερεχῃ των ἀλλων τῃ συγκρισει ὁ υἱος, ἀλλ' οὐδεν ἡττον ἐστι κτισμα ὡσπερ κἀκεινα.* Want ook wel *ἐν αὐτοις τοις φυσει κτισμασιν εὑρειν ἐστιν ἑτερα ἑτερων ὑπερεχοντα.* Vergelijking immers eischt soortgelijkheid (*ὁμογενος*), ibid. I, 57. En daarom *ἀλλου και ἑτεροουσιου αὐτου* (scil. *του υἱου*) *ὀντος παρα την των γενητων φυσιν, ποια της οὐσιας αὐτου συγκρισις ἡ ὁμοιοτης προς τα γενητα*; ibid. Alzoo is er *οὐδεμια συγγενεια τῳ ὑιῳ προς τους ἀγγελους*, ibid. 55. Spreekt Hebr. 1:4 van een *κρειττων*, dan wordt daarmee slechts onderscheiding bedoeld: *μηδεμιας δε οὐσης της συγγενειας, ὀυκ ἀρα συγκριτικως ἐλεχθη το κρειττων, ἀλλα διακριτικως, δια το ἀλλαττον της τουτου φυσεως ἀπ' ἐκεινων*, ibid. Ware Hij bloot schepsel en mensch, zoo konde Hij ons niet baten, want dan vermocht Hij ons niet tot kinderen Gods te maken. c. Ar. I, 39 *οὐκ ἀρα ἀνθρωπος ὠν ὑστερον γεγονε θεος*, maar God zijnde, is Hij later mensch geworden, *ἰνα μαλλον ἡμας θεοποιηση*. En indien allen, die *υἱοι τε και θεοι* heeten, *δια του λογου υἱοποιηθησαν και ἐθεοποιηθησαν*, doch de Logos zelf de Zoon is, dan is het openbaar, dat allen het zijn door Hem, maar dat Hij het vóór allen is, *μαλλον δε μονον ἀληθινος υἱος και μονος ἐκ του ἀληθινου θεου, θεος ἀληθινος ἐστι*, die dit niet verkreeg als belooning Zijner deugdsbetrachting, *οὐδε ἀλλος ὠν παρα ταυτα, ἀλλα φυσει κατ' οὐσιαν ὠν ταυτα.* Cf. de Synodis 45: wetende, dat de Logos geen schepsel is, maar *ἐκ της οὐσιας*

Digitized by Google

γεννημα, en dat het wezen des Vaders de ἀρχη en wortel en bron is van den Zoon, και αὐτοαληθης ὁμοιοτης ἡν του γεννησαντος, οὐχ ὡς ἑτεροφυης, ὡσπερ ἡμεις ἐσμεν, van den Vader gescheiden, (χωριζομενος ἐστι), maar ὡς ἐξ αὐτου υἱος ἀδιαιρετος ὑπαρχει, evenals het schijnen ten aanzien van het licht. Cf. ook de Decr. Nic. Syn. 30. Vgl. voor den H. Geest ad Serap. I, 23 ποια ὁμοιοτης ἡ ἰδιοτης του χρισματος και της σφραγιδος προς τα χριομενα και σφραγιζομενα; En ibid. 24: daarom ook ἐν οἱς γινεται, οὑτοι θεοποιουνται. εἰ δε θεοποει, οὐκ ἀμφιβολον, ὁτι ἡ τουτου φυσις θεου ἐστιν. c. Ar. II, 41: Waarom wordt volgens u geloof gepredikt (ἡ πιστις...... παραδιδοται) in één Schepper en in één schepsel? Als dit toch geschiedt, ἱνα συναφθωμεν τῃ θεοτητι, waartoe is dan het schepsel noodig? εἰ δε ἱνα ἑνωθωμεν τῳ υἱῳ, κτισματι ὀντι, dan is volgens u het noemen van den Zoon bij den Doop overtollig. ὁ γαρ αὐτον υἱοποιησας θεος ἱκανος ἐστι και ἡμας υἱοποιησαι. Als de Zoon een schepsel ware, dan zoude, μιας οὐσης της φυσεως των λογικων κτισματων, geenerlei hulpe van Hem aan het schepsel toekomen, δια το παντα δεισθαι της παρα του θεου χαριτος. Cf. ibid. 69. de Decr. Nic. Syn. 20: de bisschoppen hebben, wat zij reeds gezegd hadden (t. w. op het Concilie te Nicea) nogmaals duidelijker willen uitspreken en schrijven, door den Zoon ὁμοουσιον aan den Vader te noemen. Opdat zij niet alleen ὁμοιον τον υἱον ἀλλα ταὐτον τῃ ὁμοιωσει ἐκ του πατρος εἰναι σημαινωσι και ἀλλην οὐσαν την του υἱου ὁμοιωσιν και ἀτρεψιαν δειξωσι παρα την ἐν ἡμιν λεγομενην, ἡν ἐξ ἀρετης ἡμεις (vanwege de onderhouding der geboden) προσλαμβανομεν. c. Ar. I, 37: want hetgeen ἐκ τινος κατα φυσιν is, ἀληθινον γεννημα, maar die ἐξ ἀρετης και χαριτος alleen zoo heeten, hebben ἀντι της φυσεως την ἐκ του λαβειν χαριν, en zijn ἀλλοι dan hetgeen aan hen gegeven is, zooals de menschen die κατα μετοχην den Geest ontvangen. c. Ar. III, 18: als de Zoon slechts in tijd van ons verschilt, dan moet Hij ons ὁμοιος heeten en την αὐτην χωραν bij den Vader hebben als wij, en niet Eengeborene noch μονος λογος of des Vaders Wijsheid worden genoemd, maar gelijken naam dragen als wij. δικαιον γαρ ὡν ἐστι φυσις μια, τουτων εἰναι και το ὀνομα κοινον, ook al mogen zij onderling in tijd verschillen. Eindelijk nog c. Ar. I, 16: ... ἀναγκη λεγειν το ἐκ της οὐσιας του πατρος ἰδιον αὐτου συμπαν εἰναι τον υἱον. Want το ὁλως μετεχεσθαι τον θεον is even gelijk als te zeggen, dat Hij genereert. En wat beteekent genereeren anders dan: Zoon? Aan Hem nu, den Zoon, μετεχει τα παντα κατα την του πνευματος

Digitized by Google

γινομενην παρ' αὐτου χαριν, en hieruit wordt het duidelijk, ὁτι αὐτος μεν ὁ υἱος οὐδενος μετεχει, το δε ἐκ του πατρος μετεχομενον is de Zoon. Want αὐτου του υἱου μετεχοντες, του θεου μετεχειν λεγομεθα, waarna II Petr. 1 : 4 wordt aangehaald. Deze plaatsen mogen ten bewijze volstaan.

Doch nu rijst de vraag, of door de, ook reeds in bovenbijgebrachte aanhalingen geleeraarde, θεοποιησις der geloovigen toch niet weer in den grond der zaak het beweerde, en juist hier zoo scherp uitgesproken onderscheid in wezen van den Zone Gods en van de geloovigen (en alzoo dat tusschen God en schepsel) wordt opgeheven? Van deze vraag is de bespreking te belangrijker, omdat zij wederom geldt het vroeger reeds bij Irenaeus behandelde punt der Grieksche „Auffassung vom Christenthum als Religion", HARNACK II, p. 317, of „die Grundauffassung vom Heil", ibid. p. 44 vv. Hiermee hangt ook samen de kwestie, of HARNACK ibid. p. 375/376 terecht schrijft: „Der „*Monophysitismus*, welcher bei dem Satze bleibt, dasz, unbeschadet der Homousie des Leibes Christi mit unserem Leibe, der „Gott-Logos diesen Leib zu *seinem* Leibe gemacht und desshalb „in die Einheit seines Wesens aufgenommen habe, ist zweifellos „der legitime Erbe der Theologie des Athanasius und der zutreffende Ausdruck des griechischen Christenthums," behalve dat volgens Anm. 1 andere elementen de consequente doorvoering dier gedachte verhinderen zouden.

Nu zegt HARNACK ibid. p. 46, 1: „Dasz der Gedanke der „*Vergottung* der letzte und oberste gewesen ist, ist nicht erst in „der Neuzeit erkannt, wohl aber jetzt in seiner Bedeutung „geschätzt worden. Nach Theophilus, Irenäus, Hippolyt und „Origenes findet er sich bei allen Vätern der alten Kirche und „zwar an hervorragende Stelle bei Athanasius, den Kappadocier, „Apollinaris. . . ." Hij plaatst dus te dezer zake Irenaeus, Origenes, Athanasius, Apollinaris op éëne lijn. Doch uit hetgeen van de leeringen van Irenaeus, Origenes en Athanasius hier behandeld werd, valt wel af te leiden, dat zulks minder juist is. Want de gedachten van Irenaeus en Athanasius aan den eenen kant, en die van Origenes, Apollinaris en de Monophysieten andererzijds, verschillen niet onbelangrijk. Veeleer ware er op een tweevoudigen ontwikkelingsgang te wijzen; de een over Ignatius, Irenaeus, Athanasius zich bewegende naar de kerkelijke beslissingen tegen monophysitische en monotheletische beweringen, en de ander loo-

Digitized by Google

pende over (Grostieken; en in zekeren zin) Origenes, Apollinaris, Monophysieten en geestverwanten. Bij deze laatste reeks werd feitelijk gedacht uit de grondidee, dat God door het niet-God trapsgewijs of bij geleidelijken overgang essentieel te benaderen was; eerstgenoemde rij handhaafde het wezensonderscheid tusschen beiden. Alleen moeten we ons eenerzijds niet door uitdrukkingen van de wijs laten brengen, aan den anderen kant ons niet met woorden en betuigingen tevreden stellen. Er behoort voornamelijk op den geheelen gedachtenloop, en op de leiding gevende of hoofddenkbeelden die aan het licht treden, gelet te worden.

Omtrent het nu te behandelen punt schrijft Harnack ibid. echter ook: „Man hat indesz wohl darauf zu achten, dasz diese „Vergottung im Sinne der griechischen Kirche keineswegs rund „bedeutet „werden wie Gott"". Dit is niet onjuist. Doch Harnack gaat voort: „Ueber den Gedanken der Unvergänglichkeit hinaus „haben die Griechen überhaupt keine deutliche Vorstellung mit „dem Gedanken des Heilsgutes (der Seligkeit) verbunden, und „dies ist eben das Charakteristische"; cf. ook ibid. p. 45. Laten we nu echter de kwestie der duidelijkheid terzij, dan valt toch niet te ontkennen, dat bij Origenes, Apollinaris, Monophysieten wel iets meer te merken valt dan de leer eener onvergankelijkheid.

Bij het gebruik door Athanasius van *θεοποιειν* en zijn afleidingen gemaakt, krijgt *ποιειν* soms den zin van „behandelen als". c. Gent. 27 *ὁν ἀποστρεφονται μεν οἱ δοκησισοφοι την δε παρ' αὐτου γενομενην κτισιν προσκυνουσι τε θεοποιουσι*. Uit „aanbidden" blijkt, dat *θεοποιειν* niet ziet op eene met de *κτισις* plaatsgrijpende verandering. Cf. ibid. 29 *οἱ την κτισιν θεοποιουντες*, en *θρησκεια και θεοποιΐα*, ibid. cf. 40. Soms doelt het op eene bewerking van iets. c. Gent. 13: Betreffende de afgodsbeelden *οὐχ ἡ ὑλη την τεχνην ἀλλ ἡ τεχνη την ὑλην ἐκοσμησε και ἐθεοποιησεν*, en daarom zou het veel meer zin hebben (*δικαιοτερον*) den *τεχνιτης* te aanbidden, dan hetgeen door hem werd gemaakt. Hieronder valt de *θεοποιησις* der geloovigen, want bij hen vindt verandering in bestaanswijs plaats. de Decr. Nic. Syn. 14: Want de Logos werd vleesch, *ἱνα και προσενεγκῃ τουτο ὑπερ παντων και ἡμεις ἐκ του πνευματος αὐτου μεταλαμβανοντες, θεοποιηθηναι δυνηθωμεν, ἀλλως οὐκ ἀν τουτου τυχοντες, εἰ μη το κτιστον ἡμων αὐτος ἐνεδυσατο σωμα*. Maar zooals uit de woorden zelve te zien is, wordt niet gedacht aan eene omzetting onzer natuur in de goddelijke. Het *προσενεγκῃ ὑπερ* wijst op verzoening door offerande, en het *θεοποιηθηναι* wordt niet voorge-

Digitized by Google

steld als een soort physisch proces, van Jezus' Godheid op Zijne menschheid uitgaande en vervolgens zich voortzettend bij de geloovigen, maar verbonden aan deelgenootschap aan Jezus' Geest; terwijl het verband van Jezus' beide naturen hier voorgesteld wordt onder het beeld van een kleed (*ἐνεδυσατο*). Duidelijker drukt Athanasius zich uit als hij voortgaat: want aldus zijn wij ook *ἀνθρωποι θεου λοιπον και ἐν χριστῳ ἀνθρωποι* beginnen te heeten (*χρηματιζειν*). Maar evenals wij *το πνευμα λαμβανοντες οὐκ ἀπολλυμεν την ἰδιαν ἑαυτων οὐσιαν*, zoo was ook de Heere, om onzentwil mensch wordende *και σωμα φορεσας, οὐδεν ἡττον θεος*. Want *οὐκ ἠλαττουτο τῃ περιβολῃ του σωματος, ἀλλα και μαλλον ἐθεοποιειτο τουτο και ἀθανατον ἀπετελει.* Wezensovergang is daarmee afgewezen, de „vergoddelijking" van het lichaam nader bepaald als een daaraan verleenen van de onsterfelijkheid, en de voorstelling van de menschelijke natuur als een kleed, waarmee de Heere zich omhulde, gehandhaafd.

Athanasius paralleliseert het *θεοποιειν* voorts met *υἱοποιειν*, en spreekt daarbij van een *λεγεσθαι* of *χρηματιζειν*. c. Ar. I, 38 *και εἰ του βελτιωσαι χαριν καταβεβηκεν, οὐκ ἀρα μισθον ἐσχε το λεγεσθαι υἱος και θεος, ἀλλα μαλλον αὐτος υἱοποιησεν ἡμας τῳ πατρι και ἐθεοποιησε τους ἀνθρωπους γενομενος ἀνθρωπος*. Ook hier zijn de woorden niet duister en willen zeggen, dat de Zone Gods ons den naam van „Zonen en Goden" heeft doen dragen; cf. ibid. 39. ibid. 34 zegt Athanasius, dat wij gedoopt worden niet in den naam van „Ongeworden" en „geworden", noch van Schepper en schepsel, maar van Vader, Zoon en H. Geest; *οὑτω γαρ τελειουμενοι και ἡμεις ἐκ ποιηματων ὀντες, υἱοποιουμεθα λοιπον* .... Dit bedoelt niet, dat wij ophouden schepsel te zijn, maar dat God ons tot Zijne kinderen aanneemt. Cf. c. Ar. II, 64 *συγκαταβαντος του λογου υἱοποιειται και αὐτη ἡ κτισις δι' αὐτου ... της δε κτισεως πρωτοτοκον δια την των παντων υἱοποιησιν*. Voor *υἱοποιησις* bezigt Athanasius ook *υἱοθεσια*. c. Ar. I, 39 *οὐτε γαρ υἱοθεσια γενοιτ' ἀν χωρις του ἀληθινου υἱου*. Voorts dient zich deze terminologie blijkbaar aan als schriftuurlijke uitdrukking. Want nadat hij ibid. Joh. 10 : 35 geciteerd heeft, vervolgt Athanasius, dat, indien allen, zoovelen als *υἱοι τε και θεοι ἐκληθησαν* hetzij op aarde, hetzij in de hemelen, *δια του λογου υἱοποιηθησαν και ἐθεοποιηθησαν*, dat dan de Zoon *μονον αὐτος ἀληθινος υἱος και μονος ἐκ του ἀληθινου θεου θεος ἀληθινος ἐστι*, die dit niet verkreeg om Zijne deugdzaamheid, niet *ἀλλος ὠν παρα ταυτα, ἀλλα φυσει κατ' ὀυσιαν ὠν ταυτα*. Behalve van een tweeërlei zoonschap, wordt

Digitized by Google

hier dus ook van een tweeërlei zijn of heeten van *θεος* gesproken, c. Ar. III, 25: En evenals wij *υἱοι και θεοι δια τον ἐν ἡμιν λογον*, zoo zullen wij ook in den Zoon en in den Vader zijn, en gerekend worden (*νομιζειν*) in den Zoon en in den Vader *ἐν γεγενησθαι δια το ἐν ἡμιν εἰναι πνευμα*, die in den Logos is, welke weer op Zijn beurt in den Vader is.

Zegt nu Athanasius ibid. 33: *ἐν τῳ χριστῳ παντες ζωοποιουμεθα, οὐκετι ὡς γηϊνης ἀλλα λοιπον λογωθεισης της σαρκος δια τον του θεου λογον ὁς δι' ἡμας ἐγενετο σαρξ*, dan klinkt dit sterk, maar geeft de samenhang aan, dat terwille van den Logos ons vleesch eene zoodanige verandering ondergaat, dat het niet meer sterven kan, en daarin aan den Zone Gods gelijk wordt. Cf. de Incarn. 5 *ἑαυτοις αἰτιοι της ἐν τῳ θανατῳ φθορας γεγονασιν ὀντες μεν .... κατα φυσιν φθαρτοι, χαριτι δε της του λογου μετουσιας του κατα φυσιν ἐκφυγοντες, εἰ μεμενηκεισαν καλοι.* Want *δια τον συνοντα τουτοις λογον και ἡ κατα φυσιν φθορα τουτων οὐκ ἠγγιζεν*. Athanasius spreekt dan ook van een heiligen. c. Ar. III, 39 *και ἱνα αὐτους ἁγιασῃ και θεοποιησῃ γεγονεν ὁ λογος σαρξ*. Cf. ibid. II, 10: Gods Logos *ἑνεκα του ἁγιαζειν την σαρκα γεγονεν ἀνθρωπος*. Bij bespreking van Joh. 17:20 in c. Ar. III, 20 luidt het: *ἡμων μεν οὐν ἀνομοιος ἐστιν ὁ λογος, του δε πατρος ὁμοιος*. Daarom is Hij *φυσει και ἀληθειᾳ ἐν μετα του ἑαυτου πατρος*, doch wij zijn *ἀλληλων ὁμογενεις*. Want wij zijn allen uit één geworden, *και μια παντων ἀνθρωπων ἡ φυσις. ἐν προς ἀλληλους τῃ διαθεσει γινομεθα, ἐχοντες ὑπογραμμον την του υἱου προς τον πατερα φυσικην ἑνοτητα*, op gelijke wijze als Math. 11:29 van de *πρᾳοτης* sprake is. *οὐχ ἱνα ἐξισωθωμεν. ἀδυνατον γαρ.* Staat er in Joh. 17:21 *καθως*, dan *οὐ ταυτοτητα δεικνυσιν, ἀλλ' εἰκονα και παραδειγμα του λεγομενου ....* ibid. 21, Cf. ibid. 23 *οὐκ ἐσομεθα ὡσπερ ὁ υἱος, οὐδε ἰσοι αὐτῳ. ἀλλο γαρ και ἀλλο ἐσμεν.*

Wat de menschelijke natuur der geloovigen betreft, wordt alzoo door Athanasius het wezensonderscheid van de goddelijke ook bij deze *θεοποιησις* gehandhaafd. Want zij ziet niet op eenigerlei omzetting in Gods wezen, maar deels op verandering van verderfelijk, sterfelijk en onheilig in een toestand van heiligheid en eeuwig leven, en deels op de aanneming tot, en den naam van kinderen Gods. Voorts komt zij tot stand door den H. Geest, die in Jezus en in Zijne geloovigen woont. ad Serap. I, 24 *δια του ἐν αὐτῳ πνευματος, συναπτοντος ἡμας τῳ πατρι*, wordt II Petr. 1:4 vervuld. *συναπτειν* echter is aaneenhechten; eene innerlijke wezensomzetting ligt er niet in. Cf. ibid. 25: in den H. Geest

Digitized by Google

is de *τριας τελεια*. In Dezen toch *ὁ λογος την κτισιν δοξαζει, θεοποιων δε και υἱοποιων προσαγει τῳ πατρι. το δε συναπτον τῳ λογῳ την κτισιν* zou niet zelf tot de schepselen kunnen behooren. *και το υἱοποιουν δε την κτισιν, οὐκ ἀν εἰη ξενον του υἱου.* Aangezien we dan een anderen Geest moesten zoeken, *ἱνα και τουτο ἐν ἐκεινῳ συναφθῃ τῳ λογῳ.* Doch dat is ongerijmd. Derhalve is de Geest niet van de *γεννητα,* maar *ἰδιον της του πατρος θεοτητος, ἐν ᾡ και τα γεννητα ὁ λογος θεοποιει.* En Hij, in wien de schepping *θεοποιειται,* kan niet zelf buiten de Godheid des Vaders wezen.

Op geenerlei wijs wordt ook hierbij de scheidslijn tusschen Gods natuur en die der menschen gevierd of minder strak getrokken. Cf. ad Afr. Episc. 7 *ἡμεις καιτοι μη δυναμενοι ὁμοιοι κατ' οὐσιαν του θεου γενεσθαι, ὁμως ἐξ ἀρετης βελτιουμενοι, μιμουμεθα τον θεον, χαρισαμενου και τουτο του κυριου.* Cf. ibid. 8 en de Synodis 53 [1]).

Waar nu de Zone Gods onze menschelijke natuur aannam, moest uit hetgeen boven besproken werd voortvloeien, dat ook bij Hem de menschheid niet „in die Einheit seines Wesens aufgenommen" kon worden, weshalve het Monophysitisme althans niet van de door Athanasius gestelde en tot dusver ontwikkelde praemissen de logische consequentie mag heeten. Maar hij had straks zijn eerste beweren kunnen verloochenen. En daarom moeten we de vraag enger stellen en onderzoeken, of hetgeen hij inzake de vereeniging van Jezus' beide naturen leerde, onafwijsbaar tot Monophysitisme brengen moest.

Nu is dienaangaande de reeds de Incarn. 17 en 18 door hem gegeven ontwikkeling opmerkelijk. *οὐ γαρ δη περικεκλεισμενος ἠν ἐν τῳ σωματι.* Dit geeft de voorstelling van een inwonen, en rust op de gedachte van het begrensde of beperkte van Jezus' lichaam. *οὐδε ἐν σωματι μεν ἠν, ἀλλαχοσε δε οὐκ ἠν.* Ook ontledigde Hij niet het gansche heelal (*τα ὁλα*) van Zijne werking (*ἐνεργεια*) en voorzienigheid, om alleen Zijn lichaam te bewegen, maar *το παραδοξοτατον, λογος ὡν, οὐ συνειχετο μεν ὑπο τινος,* doch omvat veeleer zelf alles. En evenals Hij, in de geheele schepping tegenwoordig zijnde, *ἐκτος μεν ἐστι του παντος κατ' οὐσιαν, ἐν πασι δε ἐστι ταις ἑαυτου δυναμεσι,* terwijl Hij alles ordent en in alle dingen Zijne voorzienige werking tot alles uitbreidt, elk daarvan af-

---

[1]) Vgl. voor dit punt breeder: „Die Vergottungslehre des Athanasius und „Johannes Domascenus. Von Lic. theol. K. BORNHÄUSER" in „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie". 1903. 2 Heft.

Digitized by Google

zonderlijk en alles gezamenlijk levendmakend, het geheel omsluitend en zelf niet omsloten, maar ἐν μονῳ τῳ ἑαυτου πατρι ὁλος ὠν κατα παντα, zoo was Hij ook in Zijn menschelijk lichaam en maakte het levend, maar deed dit tevens ook τα ὁλα. και ἐν τοις πασιν ἐγινετο και ἐξω των ὁλων ἠν. και ἀπο του σωματος δε δια των ἐργων γνωριζομενος, οὐκ ἀφανης ἠν και ἀπο της των ὁλων ἐνεργειας. Athanasius vergelijkt hier dus het bezit der menschelijke natuur van den Logos met Zijne werkzaamheid bij de providentie, en stelt beide, ten aanzien van eenige denkbare reactie op Hemzelven, gelijk; en evenzeer de door Hem bij beide uitgeoefende energie, waarvan ζωοποιειν als het hoogste geldt. Eene zoodanige beschouwing draagt geen monophysitisch stempel en kweekt geene daaraan verwante denkbeelden. Athanasius bezigt daarna den mensch tot voorbeeld, wiens ziel wel over de dingen buiten het lichaam denkt, maar toch aan het lichaam gebonden is. οὐ δη τοιουτος ἠν ὁ του θεου λογος ἐν τῳ ἀνθρωπῳ. οὐ γαρ συνεδεδετο τῳ σωματι, maar beheerschte het veeleer, zoodat Hij èn daarin was èn in alle dingen èn daarbuiten alleen in den Vader rustte (ἀνεπαυετο). Dit was echter het verwonderlijke, ὁτι και ὡς ἀνθρωπος ἐπολιτευετο και ὡς λογος τα παντα ἐζωογονει, και ὡς υἱος τῳ πατρι συνην. Waarom Hij ook niet ἐπασχε toen de maagd baarde, οὐδε ἐν σωματι ὠν ἐμολυνετο, ἀλλα μαλλον και το σωμα ἡγιαζεν. (Alzoo spreekt Athanasius hier slechts van een ἁγιαζειν). En als de zon verlicht maar zelve door niets verduisterd wordt, πολλῳ πλεον ὁ παναγιος του θεου λογος, die Schepper en Heer is ook van de zon, ἐν σωματι γνωριζομενος οὐκ ἐρρυπαινετο. Maar veeleer, ἀφθαρτος ὠν, και το σωμα θνητον τυγχανον ἐζωοποιει και ἐκαθαριζε, cf. I Petr. 2:22. Motief was hier derhalve de wensch om de onveranderlijkheid, en alzoo ook de waarachtige Godheid van den Logos te doen uitkomen; twee punten die Athanasius spoedig met alle kracht tegen het Arianisme zou verdedigen. Maar tevens wordt aldus openbaar, dat hij Jezus' menschelijke natuur op geenerlei wijze de creatuurlijke perken liet overschrijden, en voorts hoe helder en scherp de onderscheiding tusschen God en niet-God hem voor den geest stond. Wanneer nu, zoo vervolgt hij even verder, 18, οἱ περι τουτου θεολογοι van Hem zeggen, dat Hij at en dronk en geboren werd, zoo weet dan, ὁτι το μεν σωμα ὡς σωμα ἐτικτετο και καταλληλοις ἐτρεφετο τροφαις, αὐτος δε ὁ συνων τῳ σωματι θεος λογος τα παντα διακοσμων, και δι' ὠν εἰργαζετο ἐν τῳ σωματι, οὐκ ἀνθρωπον ἑαυτον, ἀλλα θεον λογον ἐγνωριζε. Wat nu uit deze denkwijs als

Digitized by Google

logisch gevolg mag getrokken kunnen worden, zeker geen monophysitische voorstelling; en evenmin eene op Nestorius' lijn liggende gedachte. Dit blijkt duidelijker als er gezegd wordt: *λεγεται δε περι αὐτου ταυτα, ἐπειδη και το σωμα ἐσθιον και τικτομενον και πασχον, οὐχ ἑτερου τινος ἀλλα του κυριου ἠν*, en omdat, *ἀνθρωπου γενομενου, ἐπρεπε και ταυτα ὡς περι ἀνθρωπου λεγεσθαι, ἱνα ἀληθειᾳ και μη φαντασιᾳ σωμα ἐχων φαινηται.*

Zou Athanasius dan later, ofschoon in andere zaken vrijwel bij hetzelfde gevoelen blijvende (cf. Harnack II p. 205 en Bornhäuser a. w. p. 15), op dit punt wel niet juist van „Entwickelung", maar dan toch van verandering van inzicht geweten hebben? Gaan we ter beantwoording hiervan eenigszins nauwkeurig zijn ad Epictetum Corinthi Episcopum Epistola na. Deze bisschop had hem een geschrift doen toekomen (*ἐντυχων τοις παρα τῃ σῃ θεοσεβειᾳ προσαχθεισιν ὑπομνημασι*), waarvan hij in c. 2 zakelijk den inhoud weergeeft. Het bevatte onderscheiden meeningen. Maar deze *διαφορως μεν εἰρημενα, μιαν δε την διανοιαν και την αὐτην ἐχοντα προς ἀσεβειαν βλεπουσαν δυναμιν*, 3. Hoe Athanasius erover oordeelde, blijkt, als hij de verzuchting slaakt: *ἁ μηδε γραφηναι ὀφελον*, opdat geene heugenis daarvan tot de nakomelingen *γενηται.* Wie heeft ooit zoo iets gehoord? *ποιος ᾁδης ἠρευξατο* .... 2. Hierop volgen dan de beweringen. Welke Hades heeft het uitgebraakt, *ὁμοουσιον εἰπειν το ἐκ Μαριας σωμα τῃ του λογου θεοτητι*; Dus krasse verwerping van alle gelijk- of eenswezensheid der menschelijke natuur aan de goddelijke. Athanasius gaat voort: of dat de Logos *εἰς σαρκα και ὀστεα και τριχας και ὁλον σωμα μεταβεβλητο και ἠλλαχη της ἰδιας φυσεως*; Zag het eerste gevoelen meer op „Gleichbeschaffenheit" der menschelijke natuur met de goddelijke, het tweede leerde eene verandering der laatste in de eerste. Het derde sprak van docetisme: en wie heeft het in de kerk of *ὁλως* bij de christenen gehoord, *ὁτι θεσει και οὐ φυσει σωμα πεφορεκεν ὁ λογος*; (cf. 7 *το δε θεσει λεγομενον φαντασια ἐστι.* Dit zou ook de behoudenis tot schijn maken: *δοκησει εὑρισκεται και ἡ σωτηρια* ....). De vierde meening dacht, *ὁτι ἡ θεοτης αὐτη ἡ ὁμοουσιος τῳ πατρι* besneden en *ἀτελης ἐκ τελειου* geworden was, en dat niet het lichaam, maar *αὐτη ἡ δημιουργος οὐσια της σοφιας* aan het hout hing. Deze bewering stemde overeen met de tweede. Doch terwijl de laatste nadruk legde op de *verandering* in de menschelijke, zeide zij, dat de *goddelijke* gekruisigd werd. Ten vijfde komt een gevoelen, dat meer de aandacht vestigde op het ontstaan of

Digitized by Google

den oorsprong van Jezus' menschelijke natuur: wie zou hem een christen noemen die zeide, *ὅτι οὐκ ἐκ Μαριας ἀλλ' ἐκ της ἑαυτου οὐσιας μετεποιησεν ἑαυτῳ σωμα παθητον ὁ λογος*; Zakelijk verschilt dit van 2 en 4 niet. Hierbij werd een grond aangegeven, n. m. l. dat men anders *οὐκετι τριαδα ἀλλα τετραδα ἐν τῃ θεοτητι φρονει*. Zoodat de aanhangers van dit gevoelen dus zeiden: *της οὐσιας της τριαδος εἶναι την σαρκα, ἡν ἐνεδυσατο ἐκ Μαριας ὁ Σωτηρ*. In de zesde plaats werd meer gewezen op het voorbestaan van Jezus' menschheid, wat dus van 2, 4 en 5 niet wezenlijk onderscheiden is: *μη νεωτερον εἶναι το σωμα της του λογου θεοτητος, ἀλλα συναΐδιον αὐτῳ δια παντος γεγενησθαι, ἐπειδη ἐκ της οὐσιας της σοφιας συνεστη*. Kortelijk spreekt Athanasius hiertegenover dan de tweeheid zoowel als de eenheid bij Jezus uit: hoe durven die naam-christenen er aan twijfelen, of *ὁ ἐκ Μαριας προελθων κυριος υἱος μεν τῃ οὐσιᾳ και φυσει του θεου ἐστι*, maar *το κατα σαρκα* uit het zaad van David en uit het vleesch der heilige Maria? Dit gevoelen sprak „van het lichaam der Godheid van den Logos", Athanasius in 6: „lichaam van den Logos", en even verder: *ἁ γαρ το ἀνθρωπινον ἐπασχε σωμα του λογου, ταυτα συνων αὐτῳ ὁ λογος, εἰς ἑαυτον ἀνεφερεν*, opdat wij *της του λογου θεοτητος μετασχειν δυνηθωμεν*. Eindelijk ten zevende degenen, die in lateren Nestoriaanschen trant scheidden, zoodat de Christus die aan het vleesch geleden heeft en gekruisigd is, *μη εἶναι κυριον και σωτηρα και θεον και υἱον του πατρος*, en die zeiden *εἰς ἀνθρωπον ἁγιον ὡς ἐπι ἑνα των προφητων ἐληλυθεναι τον λογον και μη αὐτον ἀνθρωπον γεγονεναι*, door uit Maria het lichaam aantenemen, maar *ἑτερον εἶναι τον χριστον και ἑτερον τον του θεου λογον* . . . ., of ook: *ἀλλον εἶναι τον υἱον και ἀλλον του θεου λογον*.

Bespreken we nu Athanasius' bestrijding dezer gevoelens; doch we beperken ons daarbij en voortaan niet uitsluitend tot dit geschrift. Gelijk Athanasius reeds de Incarn. 1 gezegd had: *μη νομισῃς, ὁτι φυσεως ἀκολουθιᾳ σωμα πεφορεκεν ὁ σωτηρ*, zoo schreef hij ook ad Maxim. Philos. 3: zeker heb ik mij ook daarover verwonderd, hoe sommigen het ook maar in hun hoofd hebben durven halen (*πως ὁλως κἀν ἐννοησαι τετολμηκασιν*), *ὁτι φυσεως ἀκολουθιᾳ γεγενηται ἀνθρωπος*. Immers ware aldus *περιττη της Μαριας ἡ μνημη*. Want de natuur weet er niet van, dat eene maagd *χωρις ἀνδρος* baart. En er kan daarom evenmin sprake vallen van eene soort hemelsche, praeëxistente menschheid: *εἰκοτως καταγνωσονται ἑαυτων* al degenen die meenen, *προ της Μαριας εἶναι την ἐκ αὐτης σαρκα και προ ταυτης τινα ἐσχηκεναι ψυχην ἀνθρωπινην τον λογον, και ἐν αὐτῃ προ της ἐπιδημιας ἀει*

Digitized by Google

γεγενησθαι, ad Epict. 8. Athanasius redeneert hier uit Joh. 1 : 14; cf. ibid. 4. Aan verandering der goddelijke natuur te denken, is ongeoorloofd: ἀναλλοιωτος οὐσα και ἀτρεπτος, ibid. 5, cf. 7, 8, e. a. p. Maar evenzoo gaat het niet aan, dat men de menschelijke ὁμοουσιος aan de goddelijke denke. Wat behoefte toch was er dan aan de ἐπιδημια van den Logos, ἱνα ἡ το ἑαυτου ὁμοουσιον ἐνδυσηται, of met verandering Zijner eigen natuur, lichaam werde? Want de Godheid neemt Zichzelve niet aan om zich te bekleeden met hetgeen haar in wezen gelijk is, ibid. 4. En hebben de Vaderen te Nicea van ὁμοουσιος gesproken, οὐ το σωμα ἀλλ' αὐτον τον υἱον ὁμοουσιον εἰρηκασι του πατρος, en zij beleden, dat Deze uit het wezen des Vaders, maar het lichaam uit Maria was, t. a. p. 8. Anders ware ook de Vader met dat lichaam gelijken wezens: εἰ ὁμοουσιος ὁ λογος τῳ σωματι ἐκ γης ἐχοντι την φυσιν, en de Logos eenswezens is met den Vader, ὁμοουσιος ἐσται και αὐτος ὁ πατηρ τῳ σωματι, dat uit de aarde is, ibid. En dat zoude het recht benemen, den Arianen euvel te duiden, dat zij den Zoon een schepsel noemen, omdat men alzoo zelf den Vader met de creaturen deszelfden wezens zou laten zijn, ibid. Nu willen degenen die dit leeren, naar hun voorgeven de Drieëenheid handhaven. Want als wij het lichaam ὁμοουσιον aan den Logos noemen, beweren zij, μενει ἡ τριας τριας. omdat de Logos dan οὐδεν ξενον in haar invoert. Doch als wij zeggen, dat het uit Maria aangenomen lichaam een menschelijk lichaam was (ἀνθρωπινον), dan τετρας ἀντι τριαδος γινεται δια την του σωματος προσθηκην, wijl het lichaam dan in wezen van haar verschilt, ibid. 8. De hoofdfout dezer redeneering ligt hierin, dat zij van de mogelijkheid uitgaat, alsof bij God toevoeging kon plaats vinden, en dus wederom in het foutieve Godsbegrip. En waar Athanasius hierop wijst, treedt in het licht, hoe klaar de onderscheiding tusschen God en schepsel voor zijn bewustzijn stond. Hij antwoordt, dat als zij van oordeel zijn anders een τετρας te krijgen, πολυ πλανωνται, το ποιημα συνεξισουντες τῳ ποιητῃ, και ὑπονοουντες δυνασθαι την θεοτητα προσθηκην λαμβανειν, ibid. 9. Weten zij dan niet, dat de Logos σαρξ γεγογε niet δια την προσθηκην θεοτητος, maar opdat ἡ σαρξ ἀναστῃ; ibid. Bovendien zou hun beweren niet baten, zegt Athanasius. Want toen te Nicea het ὁμοουσιον werd beleden, sloot dit in, dat de Zoon een ander was dan de Vader. Dies zou ook hier op gelijke wijs te redeneeren zijn, en dan juist had men een Viereenheid.... οὐ νοουσιν, ὁπως ἑαυτοις περιπιπτουσιν .... ὡς γαρ

Digitized by Google

ὁ υἱος, volgens de Vaderen *ὁμοουσιος* aan den Vader zijnde, *οὐκ ἐστιν αὐτος ὁ πατηρ*, maar *υἱος προς πατερα λεγεται ὁμοουσιος*, zoo is ook *το ὁμοουσιον σωμα* van den Logos *οὐκ αὐτος ὁ λογος*, *ἀλλ' ἑτερον προς τον λογον*. En dus, *ἑτερου ὀντος*, *κατ' αὐτους*, *ἐσται ἡ αὐτων τριας*, *τετρας*. Dit betreft evenwel slechts hun verkeerde voorstelling van de Triniteit: *οὐ γαρ ἡ ἀληθινη και ὀντως τελεια και ἀδιαιρετος τριας δεχεται προσθηκην*, maar de van hen *ἐπινενοημενη*. En hoe kunnen zij nog christenen zijn, *οἱ ἑτερον παρα τον ὀντα θεον ἐπινοουντες*; ibid. 9. Zoo is derhalve Jezus' menschelijke natuur bij haar vereeniging met den Logos menschelijke natuur gebleven. ad Adelph. 3, naar aanleiding van Matth. 8 : 2, *οὐτε δια την σαρκα ἐνομισε*, dat de Logos van God een schepsel was, *οὐτε δια το εἶναι τον λογον δημιουργον πασης κτισεως*, *ἐξουθενει την σαρκα*, *ἡν ἐνδεδυμενος ἠν*, maar als in *κτιστῳ ναῳ τον κτιστην του παντος προσεκυνει*, en werd gereinigd. Zijn lichaam was aan het onze gelijk: *και λαβειν* (scil. *ὠφειλε*, cf. Hebr. 2 : 16, 17) *ὁμοιον ἡμιν σωμα*, waarom Maria ook *ἀληθως ὑποκειται*: *ἱν' ἐξ αὐτης τουτο λαβῃ και ὡς ἰδιον ὑπερ ἡμων αὐτο προσενεγκῃ*, ad Epict. 5. Vatbaar ook voor den dood: *παυσονται δε και οἱ εἰποντες*, *μη εἶναι δεκτικην θανατου την σαρκα*, *ἀλλα της ἀθανατου φυσεως εἶναι ταυτην*, ibid. 8. Deze menschelijke natuur was ook volledig, want *σαρξ* beteekent in de Schrift mensch: *ὁ λογος σαρξ ἐγενετο*, *ἰσον παλιν ἐστιν εἰπειν*, *ὁ λογος ἀνθρωπος γεγονεν*, ibid. 8; cf. c. Ar. III, 30: *της γραφης ἐθος ἐχουσης λεγειν σαρκα τον ἀνθρωπον*. ad Epict. 7: doordat de Heiland *ὀντως ἀληθειᾳ* mensch werd, *ὁλου του ἀνθρωπου σωτηρια ἐγινετο*. Onze behoudenis is niet een waan, ook niet *σωματος μονου*, maar *ὁλου του ἀνθρωπου*, d. w. z. *ψυχης και σωματος ἀληθως ἡ σωτηρια γεγονεν ἐν αὐτῳ τῳ λογῳ*.

Athanasius spreekt dan ook van een *ἀγνοειν* des vleesches. c. Ar. III, 37: in de Godheid is geene onwetendheid, *της δε σαρκος ἰδιον ἐστι το ἀγνοειν*. Cf. ibid. 38 en 43: dit was geen *ἐλαττωμα* van den Logos, *ἀλλα της ἀνθρωπινης φυσεως*, *ἡς ἐστιν ἰδιον και το ἀγνοειν*. En 45: *ὁτι των ἀνθρωπων ἰδιον ἐστι το ἀγνοειν*, *και ὁτι σαρκα ἀγνοουσαν ἐνεδυσατο*, *ἐν ᾗ ὠν*, *σαρκικως ἐλεγεν*, *οὐκ οὐδα*. Dit niet-weten slaat op Joh. 11 : 34*a*, Matth. 16 : 13*b*, Mark. 6 : 38*c* e. d. g. Alzoo wordt dus de volledigheid van Jezus' menschelijke natuur hier op verschillende gronden ontwikkeld. Want Athanasius zegt, dat de Schrift menigmaal onder vleesch den ganschen mensch verstaat; en hij kent ook het hoogere zieleleven (*ἀγνοειν*) er aan toe; en hij brengt de behoudenis in verband met den ganschen mensch, terwijl ziel en lichaam afzonderlijk genoemd worden. Ook handhaaft hij daarin

Digitized by Google

het eindige karakter dezer natuur, dat hij hare onwetendheid niet loochent. En waar hij wel verwerpt, dat er bij God ἀγνοια zou wezen, komt vanzelf de tweeheid der naturen meer uit. Voorts heeft hij in de boven gegeven plaatsen de onjuistheid van het monophysitisch denken op verschillende manier beredeneerd. Dit een en ander sluit zich geheel aan bij hetgeen wij vroeger van hem vonden aangaande de scherpe en heldere voorstelling van het wezensonderscheid tusschen God en schepsel. Dat stelt hij absoluut. En wat wij dus tot nu toe van zijn gedachtengang merkten, beweegt zich niet in monophysitische banen. Daaruit kon bij logische conclusie geen „Vergottung" in Apollinaris' noch in Eutyches' zin volgen, want het houdt zich binnen de grenzen, later te Chalcedon met bewustheid aangewezen, van de beide naturen, welke „in ihrer Integrität verharren." Edoch, we zijn nog niet aan het eind. Gaan we daarom verder en onderzoeken we ook, welk karakter de eenheid dezer beide naturen volgens Athanasius draagt. Allereerst dan bezigt hij uitdrukkingen als ἀνθρωπος of σαρξ γενεσθαι. Bewijsplaatsen hiervoor bijbrengen mag overbodig gerekend worden. Doch wel verdient het opmerking, dat z. i. daarmee eene voorstelling van twee zonen uitgesloten is: ad Adelph. 2 οἱ δε διαιρουντες τα ἀδιαιρετα, ἠρνησαντο το, ὁ λογος σαρξ ἐγενετο και ἐσκηνωσεν ἐν ἡμιν. Cf. ook ad Epict. 2. Natuurlijk is daarmee het γενεσθαι nog niet in monophysitischen zin genomen. Voorts gebruikt hij woorden en beelden, die de voorstelling van inwonen geven: het voorzetsel ἐν, ἐνοικειν, ναος e. a., of van bekleed zijn of zich bekleeden: περιβολη, ἐνδεδυσθαι e. d. g. Vervolgens heeft hij σωμα of σαρκα λαβειν of ook φορειν, en ook συνειναι. Dit alles werkt niet in de richting van eene „Gottmenschheit" als „einheitliche" natuur. ad Epict. 9 heeft hij: ἡ του λογου προς αὐτο (scil. το ἀνθρωπινον σωμα) κοινωνια τε και ἑνωσις. Hij stelt de menschelijke natuur voor als het instrument, waarvan de Logos zich bediende. de Incarn. 42 εἰ ὀργανῳ κεχρηται ἀνθρωπου σωματι προς φανερωσιν ἀληθειας και γνωσιν του πατρος. Cf. ibid. 45. c. Ar. III, 36 ἐαν ἰδωμεν αὐτον δι' ὀργανου του ἰδιου σωματος θεϊκως πραττοντα τι . . . cf. ibid. 53. Bepaald aan Athanasius eigen is echter de term ἰδιοποιειν. de Incarn. 8: indien Hij in de maagd voor Zichzelven ναον το σωμα toebereidt και ἰδιοποιειται τουτο ὡσπερ ὀργανον, ἐν αὐτῳ γνωριζομενος και ἐνοικων . . . . indien Hij toch de menschen, die zich naar het verderf keeren, wederom tot de onverderfelijkheid brengt en hen van den dood bevrijdt τη του σωματος ἰδιο-

Digitized by Google

ποιησει en door de genade der opstanding.... c. Ar. III, 33, 38; ad Epict. 6, e. a. p. Daarmede gelijkstaande is, dat hij spreekt van Jezus' *ἰδιον σωμα* e. d. g. ad. Epict. 5; c. Ar. III, 35, e. a. p. En wat den zin betreft komt hiermee ook overeen het gebruik van den genitief. de Incarn. 18: het lichaam dat geboren werd, at en leed, *οὐχ ἑτερου τινος ἀλλα του κυριου ἠν.* c. Ar. I, 44, 45; III, 53; cf. ibid. 32 *της σαρκος πασχουσης οὐκ ἠν ἐκτος ταυτης ὁ λογος. δια τουτο γαρ αὐτου λεγεται το παθος.* ad Epict. 6, e. a. p. Nu spreekt Harnack van deze uitdrukking als een „bedriegelijke" formule. II, 310, 1: „Die Unterscheidung der Gottheid und „Menschheit in Christus tritt in den Reden gegen die Arianen „stark hervor. Die Einheit wird dann wieder durch die trügeri- „sche Formel gewonnen, dasz das Fleisch des Logos eben *sein* „Fleisch war." En hij verwijst daarbij ook naar „das besondere „charakteristische Wort *ἰδιοποιησις* für die Fleischesannahme." Echter zegt hij niet, waarin het misleidende dezer uitdrukkingswijze bestaat. Hij zal wel bedoelen, dat zij de gewilde eenheid niet weergeeft. Doch dan komt het geheel op de vraag aan, welke eenheid men hebben wil. Als Harnack nu evenwel ibid. p. 376 concludeert: „diesen Leib zu *seinem* Leibe gemacht „und desshalb in die Einheit seines Wesens aufgenommen", blijkt, welke vereeniging hij op het oog heeft, of welke eenheid Athanasius z. i. bedoelde. Op deze plaats toch spreekt hij over den den wettigen erfgenaam van diens theologie. Nu zit deze gevolgtrekking inderdaad niet in den term in. Wat iemands eigendom wordt, verandert daarmee nog geenszins naar innerlijk bestaan, en is dan nog volstrekt niet met den eigenaar in „eenheid van wezen" opgenomen. En alzoo rijst de vraag, of Harnack zich ook een verkeerde gedachte vormt van de door Athanasius gezochte eenheid, en of de formule voor Athanasius' bedoeling wel zoo „trügerisch" is. Cf. ad Epict. 6 *αὐτος ἠν ὁ πασχων και μη πασχων, πασχων μεν, ὁτι το ἰδιον αὐτου ἐπασχε σωμα, και ἐν αὐτῳ τῳ πασχοντι ἠν. μη πασχων δε, ὁτι τῃ φυσει θεος ὢν ὁ λογος, ἀπαθης ἐστι. και αὐτος μεν ὁ ἀσωματος ἠν ἐν τῳ παθητῳ σωματι, το δε σωμα εἰχεν ἐν αὐτῳ τον ἀπαθη λογον, ἀφανιζοντα αὐτου του σωματος τας ἀσθενειας.*

Uit deze plaats blijkt, dat Athanasius geen eenheid des wezens wilde hebben, maar eenheid van persoon: *αὐτος* leed wel en leed niet. Doch dit wordt hier niet voorgesteld, alsof alleen verschil van gezichtspunt onderscheiden deed. Neen, maar het was *iets* anders dat leed, en *iets* anders dat niet leed. Hetgeen leed en hetgeen

Digitized by Google

niet leed waren *zakelijk* verschillend, en niet slechts naar zekere manier van beschouwing. Doch vereenigd waren beide, doordat zij één en hetzelfde subject hadden. Nu volgt hieruit echter niet, dat deze twee niet bij éénzelfde werk konden betrokken zijn; cf. ad Serap. IV, 14 *ἐγινετο δε ταυτα* (scil. *ἐργα* van Jezus, waarover tevoren gesproken werd) *οὐ διῃρημενως κατα την των γινομενων ποιοτητα, ὡστε τα μεν του σωματος, χωρις της θεοτητος, τα δε της θεοτητος, χωρις του σωματος δεικνυσθαι. συνημμενως δε παντα ἐγινετο, και εἱς ἠν ὁ ταυτα ποιων κυριος παραδοξως τῃ ἑαυτου χαριτι.* Doch *εἱς* en *συνημμενως* zijn niet onbestaanbaar met *ἀτρεπτως τε και ἀσυγχυτως*, te Chalcedon als formuleering gekozen.

Dit vereenigd-zijn der menschelijke natuur met de goddelijke unione personali had echter voor haar beteekenis en werkte voor of op haar iets uit. Werd dan eindelijk bij dezen effectus naar Athanasius' voorstelling eene opname „in die Einheit des göttlichen Wesens" tot stand gebracht? c. Ar. I, 42: de Logos verminderde door de aanneming des lichaams niet, *μαλλον και ἐθεοποιησεν ὁπερ ἐνεδυσατο και πλεον ἐχαρισατο τῳ γενει των ἀνθρωπων τουτο.* Ook bij Jezus' lichaam of menschelijke natuur is dus sprake van „Vergottung". En tevens spreekt Athanasius hier den nauwen samenhang van deze „vergoddelijking" met die der geloovigen uit. Doch opmerkelijk is, dat hij juist te dezer plaatse ook bezigt het beeld van een kleed, zoodat de *θεοποιησις* geenszins als eene opneming in eenheid met het goddelijk wezen wordt voorgesteld, doch slechts als eene verandering van geaardheid of bestaanswijs, waarbij de verhouding tot de Godheid van den Logos blijft die des gewaads tot den drager. Bovendien wordt hier geene voorstelling gegeven, alsof dit proces reeds met het aantrekken des kleeds plaats vond, maar het is, of de Logos Zijne menschheid omzette, toen Hij reeds in haar inwoonde, of haar aanhad; m. a. w. de *θεοποιησις* wordt temporeel losgemaakt van, en later gesteld dan de *ἐνδυσις*. Duidelijker nog is dit aangegeven c. Ar. III, 38. . . . . *θεος ὠν προσελαμβανε την σαρκα, και ἐν σαρκι ὠν ἐθεοποιει την σαρκα.*

Waarin bestond deze *θεοποιησις*? c. Ar. I, 45 *ἐλαμβανε γαρ κατα το ὑψουσθαι τον ἀνθρωπον. ὑψωσις δε ἠν το θεοποιεισθαι αὐτον. αὐτος γε ὁ λογος εἰχεν ἀει τουτο κατα την πατρικην ἑαυτου θεοτητα και τελειοτητα.* Dit zou den indruk kunnen maken, alsof het „rund bedeutet werden wie Gott", alsof n. m. l. *ὁ ἀνθρωπος* verkreeg alles, wat *αὐτος ὁ λογος* volgens eigen *πατρικη θεοτης και τελειοτης* reeds bezat. Maar dit staat er toch niet. De „mensch" *ἐθεοποιηθη*. Deze ontving

Digitized by Google

dus het heeten of zijn van „God". De Logos had dit reeds, en wel *κατα την παρτικην ἑαυτου θεοτητα και τελειοτητα*. Doch van welken aard het *θεος εἰναι* van „den mensch" is, blijkt hieruit niet. de Decr. Syn. 14 biedt eenige nadere aanduiding: *ἐθεοποιειτο τουτο* (scil. *το σωμα*) *και ἀθανανον ἀπετελει*. Het staat dus in verband met de onsterfelijkheid. Deze echter mag niet opgevat worden als een slechts blijven bestaan, een niet vernietigd worden, cf. BORNHÄUSER a. w. p. 45--48. Breeder teekening biedt c. Ar. III, 53: *το ἀνθρωπινον ἐν τῃ σοφιᾳ προεκοπτεν, ὑπεραναβαινον κατ' ὀλιγον την ἀνθρωπινην φυσιν, και θεοποιουμενον και ὀργανον αὐτης προς την ἐνεργειαν της θεοτητος και την ἐκλαμψιν αὐτης γινομενον και φαινομενον πασι*. Het is derhalve de verandering in eene gesteldheid of eenen toestand, dat deze menschelijke natuur als hoogste openbaringsorgaan van Gods werking en heerlijkheid dienen kan. Zij blijft instrument; cf. de Incarn. 45, e. a. p. Is hierbij nu sprake van een *ὑπεραναβαινειν κατ' ὀλιγον την ἀνθρωπινην φυσιν*, dan zegt dit niet, dat er wezensomzetting plaats greep, maar het krijgt voldoenden zin, wanneer we het verstaan van een uitgaan boven onzen tegenwoordigen toestand; voorts als een verheerlijkt zijn hooger dan deze menschelijke natuur zelve in staat was zich te verheffen; en daarmee overeenkomstig ook als een verheven zijn boven elk ander mensch en creatuur. In elk geval blijkt niet van een „Aufnehmen in die Einheit des Wesens" met de goddelijke natuur. ad. Adelph. 4.... *αὐτος ἐλευθερωτης πασης σαρκος και πασης κτισεως γεγονε*. Zijn zending door den Vader, en geboorte uit eene vrouw bracht ons geene schande aan, *ἀλλα μαλλον εὐδοξιαν και μεγαλην χαριν*. Want Hij werd mensch, *ἱν' ἡμας ἐν ἑαυτῳ θεοποιηση*.... ibid. 5 *την τοινυν προσληφθεισαν ὑπο του λογου σαρκα, ἐπι τῳ παντας ἀνθρωπους ἐλευθερωσαι και παντας ἐκ νεκρων ἀναστησαι, και ἁμαρτιας λυτρωσασθαι*... Ten slotte hiermee in verband ook nog de vraag naar de aanbidding van Jezus' menschelijke natuur. De Arianen hadden geen bezwaar om den Zone Gods, hoewel volgens hen niet waarlijk God doch schepsel, niettemin als God te vereeren, evenmin als Nestorius later aan Jezus' menschelijke natuur gelijke hulde met de goddelijke wilde weigeren: *χωριζω τας φυσεις, ἀλλ' ἑνω την προσκυνησιν*, bij HAGENB. § 100, 3. Die echter dezen weg van schepselaanbidding niet op wilden, gingen in drieën uiteen. Sommigen zeiden, dat dus Jezus' menschheid *ἀκτιστος*, d. w. z. wezenlijk goddelijk moest zijn; cf. c. Apoll. I, 6. Athanasius verwerpt zulks. ad

Digitized by Google

Adelph, 5 *οἱ γαρ μη θελοντες σαρκα γενομενον τον λογον προσκυνειν, ἀχαριστουσι τῃ ἐνανθρωπησει αὐτου.* Anderen gingen scheiden: *οὐ προσκυνουμεν ἡμεις τον κυριον μετα της σαρκος ἀλλα διαιρουμεν το σωμα, και μονῳ τουτῳ λατρευομεν*, ad Adelph. 5. Ook daarvan wil Athanasius niet weten: *και οἱ διαιρουντες τον λογον ἀπο της σαρκος, οὐδε μιαν λυτρωσιν της ἁμαρτιας γενεσθαι, οὐδε καταλυσιν του θανατου νομιζουσιν*, ibid. En hij voegt er aan toe: *που δε ὁλως οἱ ἀσεβεις και καθ' ἑαυτην εὑρησουσι την σαρκα, ἡν ἐλαβεν ὁ σωτηρ.* Scheiding is alzoo uitgesloten, onderscheiding echter niet geloochend doch geleerd. Positief verklaart Athanasius ibid. 8: *γενομενον δε αὐτον και ἀνθρωπον δια την ἡμετεραν σωτηριαν προσκυνουμεν, οὐχ ὡς ἰσον ἐν ἰσῳ γενομενον τῳ σωματι*, maar *ὡς δεσποτην προσλαβοντα την του δουλου μορφην, και δημιουργον και κτιστην ἐν κτισματι γενομενον*, opdat Hij alle dingen *ἐν αὐτῳ ἐλευθερωσας*, de wereld *προσαγαγῃ τῳ πατρι, και εἰρηνοποιησῃ* alle dingen, die in de hemelen en die op de aarde zijn. Want aldus (*οὑτω*) *και την πατρικην αὐτου θεοτητα ἐπιγινωσκομεν και την ἐνσαρκον αὐτου παρουσιαν προσκυνουμεν.*

Op geenerlei wijs wordt hier eenige wezenseenheid of „Vergottung" als een physisch proces in min goeden zin geleerd. Integendeel blijft de voorstelling van inwoning gehandhaafd, daarbij echter alle scheiding of gelijkstelling der twee naturen afgewezen, en de eenheid aangeduid met *αὐτος*; terwijl de ongelijkheid der beide naturen opzettelijk uitgesproken, en de aanbidding aan *αὐτος* gebracht wordt: *οὐ κτισμα προσκυνουμεν, μη γενοιτο. ἐθνικων γαρ και Αρειανων ἡ τοιαυτη πλανη.* Maar wij aanbidden *τον κυριον της κτισεως σαρκωθεντα*, den Logos van God. Want indien ook *ἡ σαρξ αὐτη καθ' ἑαυτην μερος ἐστι των κτισματων, ἀλλα θεου γεγονε σωμα, και οὐτε το τοιουτον σωμα καθ' ἑαυτο διαιρουντες ἀπο του λογου προσκυνουμεν.* En als wij den Logos aanbidden willen, *οὐτε μακρυνομεν αὐτον ἀπο της σαρκος*, maar wetende, dat „de Logos vleesch werd", *τουτον και ἐν σαρκι γενομενον ἐπιγινωσκομεν θεον*, ibid. 3. De Gode betamelijke hulding geschiedt den Logos, ook al heeft Hij zich met de menschelijke natuur bekleed; doch Hem, niet haar betreft zij. ibid. 6: mogen zij weten, *ὁτι τον κυριον ἐν σαρκι προσκυνουντες, οὐ κτισματι προσκυνουμεν, ἀλλα τον κτιστην ἐνδυσαμενον το κτιστον σωμα.*

Zegt hij nu ibid. 7: *πως το σωμα του κυριου, το παναγιον και πανσεπτον ἀληθως .... και του λογου γεγονος ἐνδυμα οὐ προσκυνητον*, dan wordt zijne bedoeling kenbaar uit het beeld van den tempel, dat hij vlak vooraf gebruikte en hier nog in zijn woordenkeus laat

Digitized by Google

doorwerken. Als men den tempel zag, die van steenen was gebouwd, geloofde men niet, dat ook de Heere, die in den tempel Zijn woord gaf, een schepsel was. Doch evenmin verachtte (ἐξουθενουντες) men den tempel, verwijderde zich daarvan, en aanbad God op een afstand (ἀπερχομενοι μακραν προσεκυνουν). Doch men ging in den tempel, en νομιμως ἐλατρευε τῳ θεῳ ἀπο του ναου χρηματιζοντι. En zoo zegt Athanasius dan vervolgens ook in 8: derhalve, ὁ τον ναον ἀτιμαζων, ἀτιμαζει τον ἐν τῳ ναῳ κυριον και ὁ διαιρων τον λογον ἀπο του σωματος, ἀθετει την χαριν την δοθεισαν ἡμιν ἐν αὐτῳ.

Alzoo wordt ook hier het wezensonderscheid tusschen God en schepsel, tusschen Jezus' goddelijke en Zijne menschelijke natuur niet nevelachtig. Desbetreffend verduisterde Athanasius' bewustzijn noch door de jaren, noch bij de onderscheidene punten. Consequent handhaafde hij het. In zijn Godsbegrip school zijn kracht; of wil men: in de Schrift, waaruit hij den inhoud zijner denkbeelden en voorstellingen verkreeg. Zijne theologie kon, als men zich daaraan hield, niet leiden tot Monophysitisme. Cf. ook Bornhäuser a. w. p. 73: „die Darstellung der griechischen Erlö„sungslehre durch Harnack, so wie sie uns das „Wesen des Chris„tenthums" bietet, — erscheint — in jedem wesentlichen Punkte als eine irrige, wenn man sie an Athanasius.... miszt."Vgl. ibid. p. 77, 1.

Omdat nu voorts Gods wezen zoo geheel verschillend is van dat der creatuur, onderging de Zone Gods bij de aanneming der menschelijke natuur geene verandering. Hij toch is deszelfden onveranderlijken wezens met den Vader. ὁ δε υἱος ἐκ του πατρος ὠν, και της οὐσιας αὐτου ἰδιος, ἀναλλοιωτος και ἀτρεπτος ἐστιν ὡς αὐτος ὁ πατηρ, c. Ar. I, 36; en ὁτι μαλιστα γενομενος ἀνθρωπος δεικνυσι την ταυτοτητα και το ἀτρεπτον ἑαυτου τοις νομιζουσι δια την σαρκα ἠλλοιωσθαι αὐτον και ἑτερον τι γεγενησθαι, ibid. Hij kwam daardoor niet in betere conditie. οὐ γαρ ἐξ ἐλαττονων βελτιων γεγονεν, . . . και ἐν τῳ λαβειν οὐκ ἐβελτιωθη, ἀλλ' ἐταπεινωσεν ἑαυτον, c. Ar. I, 40. Van het onze bezat Hij niets εἰς βελτιωσιν. Want Gods Logos is ἀνενδεης και πληρης, ibid. 44; cf. ook ad Epict. 9. Het voordeel is aan onzen kant: ἡμεις δε παρ' αὐτου μαλλον ἐβελτιωθημεν, ibid.

Ook verminderde Hij er niet op: οὐ γαρ ἠλαττωθη ὁ λογος σωμα λαβων, c. Ar. I, 42; cf. de Decr. Nic. Syn. 14. De Triniteit gedoogt geene vermindering, evenmin als toevoeging. ad Epict. 9 ἡ μεντοι τριας, και λαβοντος ἐκ Μαριας σωμα του λογου, τριας ἐστιν, οὐ δεχομενη προσθηκην οὐδε ἀφαιρεσιν, ἀλλ' ἀει τελεια ἐστι και ἐν τριαδι μια γινωσκεται. Het vleesch ontnam den Logos Zijne heerlijkheid

Digitized by Google

dan ook niet. Zelf werd het verheerlijkt. De Godheid kent geene verandering. ad Adelph. 4 *οὐ γαρ ἀδοξιαν ἠνεγκεν ἡ σαρξ τῳ λογῳ, μη γενοιτο, ἀλλα μαλλον αὐτη δεδοξασται παρ' αὐτου. οὐδε ἐπειδη δουλου μορφην ἀνελαβεν ὁ ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων υἱος, ἠλαττωθη της θεοτητος.*

Niettemin valt er sprake van *συγκαταβασις*. c. Ar. II, 64: de Zoon heet niet Eerstgeborene der schepping *δι' ἑαυτον ὡς κτισμα*, noch *δια το συγγενειαν τινα κατ' οὐσιαν προς πασαν την κτισιν ἐχειν*, maar *ὁτι και κατ' ἀρχην μεν δημιουργων ὁ λογος τα κτισματα, συγκαβεβηκε τοις γενητοις, ἱνα γενεσθαι ταυτα δυνηθῃ*. Want Zijne *φυσις ἀκρατος και πατρικη οὐσα λαμπροτης* zouden zij niet hebben kunnen verdragen (*οὐκ ἀν ἠνεγκεν*) indien Hij niet *φιλανθρωπιᾳ πατρικῃ συγκαταβας ἀντελαβετο, και κρατησας αὐτα εἰς οὐσιαν ἠνεγκε. και δευτερον δε παλιν, ὁτι και συγκαταβαντος του λογου, υἱοποιειται και αὐτη ἡ κτισις δι' αὐτου*. Opdat Hij in alles haar *πρωτοτοκος* zou wezen, *ἐν τε τῳ κτιζειν και ἐν τῳ εἰσαγεσθαι ὑπερ παντων εἰς αὐτην την οἰκουμενην* (cf. Hebr. 1:6); cf. de Incarn. 8. Hier wordt alzoo het verband met de schepping vastgehouden ook in de leer der nederbuiging. De Logos *ὑπεβαλεν ἑαυτον δια σωματος φανηναι*, opdat Hij *ὡς ἀνθρωπος* de menschen *εἰς ἑαυτον μετενεγκῃ*, de Incarn 16; cf. de Decr. Nic. Syn. 1; en c. Ar. III, 30: Gods Logos, door Wien alle dingen geworden zijn, *ὑπεμεινε και υἱον ἀνθρωπου γενεσθαι και ἐταπεινωσεν ἑαυτον, λαβων δουλου μορφην*. Vgl. ook reeds ibid. I, 40. Dus rijst de vraag, of ook het bezit zelf van de menschelijke natuur als *ταπεινωσις* door Athanasius gedacht werd; d. w. z. niet maar als een daad van *φιλανθρωπια* krachtens Gods goedheid, evenals Athanasius ook bij de schepping van *συγκαταβασις* spreekt, van een zich naar der schepselen zwakheid schikken Gods, doch als vernedering in engeren zin, en wat daaronder te verstaan zij.

c. Ar. I, 43 schrijft hij: *αὐτος γε ὁ σωτηρ ἐταπεινωσεν ἑαυτον ἐν τῳ λαβειν το ταπεινον ἡμων σωμα. δουλου τε μορφην ἐλαβεν, ἐνδυσαμενος την δουλωθεισαν σαρκα τῃ ἁμαρτιᾳ.* Hier wordt de vernedering dus in verband gebracht met *ἡ του σωματος ταπεινοτης*, en de „dienstknechtgestalte" gezocht in de gesteldheid van het aan de zonde dienstbare vleesch.

Nu beteekent *μορφη*: gestalte, gedaante, beeld. Des konings *μορφη και εἰδος ἐστιν ἡ εἰκων*, c. Ar. III, 5. *ἐν τῃ εἰκονι το εἰδος και ἡ μορφη του βασιλεως ἐστι, και ἐν τῳ βασιλει δε το ἐν τῃ εἰκονι εἰδος ἐστιν. ἀπαραλλακτος γαρ ἐστιν ἡ ἐν τῃ εἰκονι του βασιλεως ὁμοιοτης.* Zoodat degene die het beeld ziet, daarin den koning aanschouwt, en als men den koning ziet, weet men, *ὁτι οὐτος ἐστιν ὁ ἐν τῃ*

Digitized by Google

εἰκονι. Dit dient als *παραδειγμα* bij den zin: *ἐν γαρ τῳ υἱῳ ἡ του πατρος θεοτης θεωρειται*, welken Athanasius neerschreef met het oog op Joh. 14:9; 10:30, 38. Cf. de Incarn. 14: wanneer *ἡ γραφεισα ἐν ξυλῳ μορφη* onzichtbaar wordt *ἐκ των ἐξωθεν ῥυπων*, moet hij weer komen, *οὗ και ἐστιν ἡ μορφη, ἱνα ἀνακαινισθηναι ἡ εἰκων δυνηθῃ ἐν τῃ αὐτῃ ὑλῃ*, Zoo kwam ook het beeld des Vaders tot ons om den mensch te vernieuwen. *μορφη* is dus gelijkenis, en iets anders dan wezen, ofschoon er tusschen wezen en gelijkenis een nauw verband bestaat. *δουλος* kan in tweeërlei zin genomen worden. c. Ar. II, 10 *και κυριος ὢν ἐν τῃ μορφῃ του δουλου ἠν. δουλη γαρ του λογου ἡ πασα κτισις, ἡ παρ' αὐτου γενομενη και ποιηθεισα*. Hier wordt *δουλος* tegenover *κυριος* gesteld, en daarmee op eene verplichting tot gehoorzaamheid gewezen, die op de geheele schepping tegenover den Logos rust, omdat Hij haar voortbracht. Deze dienstbaarheid omvat dus al wat schepsel is, en gaat eeuwig door, inzoover een schepsel nimmer ophoudt creatuur te zijn. Maar nu is er ook nog eene andere, van welke bevrijding mogelijk is en door den Zone Gods wordt aangebracht. ibid. 14: want indien *ὁ ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων λογος* aangenomen heeft *δουλου μορφην*, dan *ἡ προσληψις της σαρκος οὐκ ἐδουλου τον λογον φυσει κυριον ὀντα, ἀλλα μαλλον ἐλευθερωσις μεν ἠν ἡ γενομενη παρα του λογου πασης της ανθρωποτητος. αὐτος γε ὁ φυσει κυριος λογος, και ἀνθρωπος, ποιηθεις, δια της του δουλου μορφης κυριος παντων και Χριστος, τουτεστιν, εἰς το ἁγιαζειν τῳ πνευματι παντας, πεποιηται*. Omdat de Logos Heer was van de gansche schepping, kwam Hij, in het vleesch verschijnend, niet onder de schepselen te staan. Desaangaande bleef Hij Heer. Maar in verband met Zijne menschheid bevrijdde Hij door den H. Geest het gansche menschdom van de dienstbaarheid der zonde en des verderfs (*ἁγιαζειν*). Echter wordt op deze plaats niet bepaald gehandeld over de verhouding der geheele schepping tegenover God, zoodat niet duidelijk blijkt, hoe het in dezen stond bij Jezus' menschelijke natuur. Maar dit vinden we ibid. 53. Allereerst ten aanzien van het knechtschap des Heeren, wijl Hij zich aan de geloovigen verbond en als hun Hoofd optrad: *εἰκοτως ἀρα, δουλων ἡμων ὀντων, ὁτε γεγονεν ὡς ἡμεις, κυριον τον πατερα καλει και αὐτος, ὡς ἡμεις*. Echter is dit voorbijgaand. Ook bij ons. *και τουτο δε φιλανθρωπευομενος οὑτω πεποιηκεν, ἱνα και ἡμεις δουλοι κατα φυσιν ὀντες και δεξαμενοι το πνευμα του υἱου, θαρρησωμεν τον φυσει κυριον ἑαυτων, τουτον τῃ χαριτι πατερα καλειν*. Dit ziet dus op eene dienstbaarheid

Digitized by Google

als waarvan b. v. Jes. 42 spreekt. Doch hiervan is eene andere onderscheiden. En daarom vervolgt Athanasius: maar evenals wij, den Heere Vader noemende, οὐκ ἀρνουμεϑα την κατα φυσιν δουλειαν. αὐτου γαρ ἐσμεν ἐργα, en Hij heeft ons gemaakt en niet wij; οὑτως ὁταν ὁ υἱος την του δουλου μορφην λαμβανων λεγῃ: „de Heere schiep mij als het beginsel Zijner wegen" (cf. Spr. 8:22), μη ἀρνεισϑωσαν την ἀϊδιοτητα της τουτου ϑεοτητος. Deze δουλεια komt alzoo overeen met die van 10, boven bespoken. Nu werkt Athanasius niet uit, hoe wij ten aanzien van Jezus' menschheid over deze gehoorzaamheidsverplichting te denken hebben. Doch de conclusie ligt voor de hand en volgt uit den regel, door Athanasius zelf tegen de Arianen verdedigd, om ook hier het creatuurlijke te laten doorloopen, en te erkennen, dat ook Jezus' menschelijke natuur in dezen zin δουλη is. Echter niet alleen aan den Vader, maar ook aan den Zoon en aan den H. Geest, dus aan Goddrieëenig. Daarmee wordt gehandhaafd, dat Jezus God is in volkomen gelijken zin als de Vader; dat Hij mensch is even waarlijk als wij; dat er tusschen God en schepsel geen middelterm bestaanbaar is. Cf. c. Ar. I, 45 και ἐστι παραδοξον και ἐκπληξαι δυναμενον ἀληϑως. ἡν γαρ διδωσιν ὁ υἱος παρα του πατρος χαριν, ταυτην αὐτος ὁ υἱος λεγεται δεχεσϑαι. και την ὑψωσιν, ἡν ὁ υἱος παρα του πατρος ποιει, ταυτην ὡς αὐτος ὑψουμενος ἐστιν ὁ υἱος. Want αὐτος ὁ ὢν του θεου υἱος, αὐτος γεγονε και υἱος ἀνϑρωπου. En als Logos geeft Hij τα παρα του πατρος. Want al wat de Vader doet en geeft, δι' αὐτου ποιει τε και παρεχει. Doch als Zoon des menschen αὐτος ἀνϑρωπινως λεγεται τα παρ' ἑαυτου δεχεσϑαι, δια το μη ἑτερου, ἀλλ' αὐτου εἰναι το σωμα, το φυσιν ἐχον του δεχεσϑαι την χαριν. Hieruit vloeit immers voort, dat de Zone Gods ὡς λογος ook ἑαυτῳ ὡς υἱῳ ἀνϑρωπου bevelen geeft, en omgekeerd ὡς υἱος ἀνϑρωπου ook ἑαυτῳ ὡς λογῳ gehoorzaamheid betoont. Daarmee echter is de Zoon naar Zijne Godheid in evengelijken zin als de Vader en de H. Geest als volstrekt Gebieder, niettemin en evenzeer als mensch in Zijne creatuurlijkheid gehandhaafd, en toch blijft er aldus geene ruimte over *om in dit opzicht* van vernedering te spreken. Voor wat deze zaak betreft is dus het aannemen of bezitten der menschelijke natuur in zichzelf en zonder meer of qua tale (niet: in zichzelve en qua talis) geene ontlediging. κενωσις of ταπεινωσις hooren wat dit punt betreft niet hier.

Is nu deze δουλεια of dienstbaarheid met het zijn zelf van creatuur gegeven, en geldt zij daarom van de gansche schepping,

Digitized by Google

van al wat schepsel is in heel zijn bestaan en zoolang het een aanzijn heeft, met eene andere onderworpenheid staat dat anders. Deze laatste kwam deels door de zonde, deels uit het veranderbare en straks omtezetten karakter, waarin wij geschapen werden. Dat wij kunnen groeien en moeten eten of drinken, werd niet eerst door de zonde bewerkt. Daarentegen kwam de overheersching door den dood enz. uit onzen val. Ook deze beide geeft Athanasius aan, als hij c. Ar. I, 43 spreekt van *ἐνδυσαμενος την δουλωθεισαν σαρκα τῃ ἁμαρτιᾳ*, en ad Episc. Aeg. et Lib. 17: brengen de Arianen tegen Jezus' Godheid' in, dat er in de Schrift van Hem staat, *κυριος ἐκτισε με ἀρχην ὁδων*, dan handelen zij daarbij als *ἀπαιδευτοι και τας φρενας ἐμβρεβοντημενοι*. Want Hij heet ook *δουλος* en *παιδισκης υἱος* en lam en schaap; en er staat, dat Hem hongerde en dorste, dat Hij geslagen werd en leed. Maar dit heeft zijn goeden grond (*την προφασιν και το αἰτιον εὐλογον*). *ἐστι δε τουτο, διοτι ἀνθρωπος και υἱος ἀνθρωπου γεγονε, λαβων την του δουλου μορφην, ἡτις ἠν ἡ ἀνθρωπινη σαρξ*. Want de Logos werd vleesch, zooals Johannes zegt. Indien Hij dan mensch werd, *οὐ δει τινας ἐπι ταις τοιαυταις φωναις σκανδαλιζεσθαι. ἀνθρωπου γαρ ἰδιον το κτιζεσθαι, το γινεσθαι*, gevormd te worden, te hongeren, te lijden, te sterven en uit de dooden opgewekt te worden. En evenals Hij nu *ὡς σοφια του πατρος ἐχει παντα τα του πατρος, το ἀϊδιον*, de onveranderlijkheid, *το κατα παντα και ἐν πασιν ὁμοιον*, het niet weten van een eerder of later, maar *το συνυπαρχειν τῳ πατρι και αὐτο το της θεοτητος εἰδος αὐτον εἰναι* .... zoo ook, mensch geworden en *σαρκα φορεσας, ἐξ ἀναγκης κτιζεσθαι λεγεται και ποιεισθαι και παντα τα της σαρκος ἰδια* .... Al het creatuurlijke dus geldt ook van Hem. Ook hongeren en dorsten, evenals geslagen worden en lijden. Doch Athanasius brengt een en ander in verband met *ἡ του δουλου μορφη*, waarvan hij dan zegt: *ἡτις ἠν ἡ ἀνθρωπινη σαρξ*. Ook dit alles is dus *δουλεια*.

Nu is de keuze van het woord vleesch eigenaardig. Blijkens het verband ontleende Athanasius het aan Joh. 1:14. En daar is *σαρξ* aanduiding van de menschelijke natuur in hare gezonkenheid. Voorts sprak hij van *παντα τα της σαρκος ἰδια*, van *σαρξ δουλωθεισα*, en c. Ar. II, 14: *ἡ προσληψις της σαρκος οὐκ ἐδουλου τον λογον φυσει κυριον ὀντα ἀλλα. μαλλον ἐλευθερωσις μεν ἠν ἡ γενομενη παρα του λογου πασης της ἀνθρωποτητος*. en dan voorts ook van *ἁγιαζειν*. Cf. c. Ar. III, 31: en daarom *τα μεν*

Digitized by Google

ἴδια ταυτης (scil. της σαρκος) αὐτου λεγεται, ἐπειδη ἐν αὐτῃ ἠν οἱα το πεινην, το διψην, το πασχειν το κοπιαν και τα ὁμοια, ὡν ἐστιν ἡ σαρξ δεκτικη, en de Logos droeg τας της σαρκος ἀσθενειας ὡς ἰδιας, αὐτου γαρ ἠν ἡ σαρξ.... c. Ar. I, 42 ὁτι και το γενεσθαι σαρκα τον λογον και θανατον ὑπομειναι σαρκι οὐκ ἐπι ἀδοξιᾳ της θεοτητος αὐτου γεγονεν, maar tot heerlijkheid Gods des Vaders.... Athanasius schijnt het woord σαρξ allengs meer gebruikt te hebben, bepaald ook in aansluiting aan Joh. 1 : 14*a*, en er dan, daarvan bewust of niet, de gedachte van het lijdende, zwakke, onaanzienlijke nauw aan verbonden te hebben. Cf. ook c. Ar. I, 41 τουτου (scil. του ὑπερυψουσθαι) γαρ ἠν ἐνδεης ὁ ἀνθρωπος δια το ταπεινον της σαρκος και του θανατου.... ἐλαβε την του δουλου μορφην και ὑπεμεινε δι' ἡμας ὡς ἀνθρωπος ἐν τῃ ἑαυτου σαρκι τον θανατον. Dit zij hier echter verder gelaten voor hetgeen het wezen moge.Zetten we de bespreking der vernedering voort, inzoover Athanasius daarvoor gegevens biedt. Zeide hij c. Ar. I, 40: ἐν τῳ λαβειν.... ἐταπεινωσεν ἑαυτον, dit vulde hij ibid. 43 aldus aan: ἐταπεινωσεν ἑαυτον ἐν τῳ λαβειν το ταπεινον ἡμων σωμα. 's Heeren lichaam toch was aan het onze gelijk. de Incarn. 8 λαμβανει ἑαυτῳ σωμα και τουτο οὐκ ἀλλοτριον του ἡμετερου. Want Hij wilde niet enkel (ἁπλως) ἐν σωματι γενεσθαι, noch alleen φανηναι. Dan immers ἐδυνατο.... και δι' ἑτερου κρειττονος την θεοφανειαν αὐτου ποιησασθαι. Maar Hij nam το ἡμετερον aan en wel uit de maagd.... ἀπο ἡμετερων το ὁμοιον λαβων. Vragen de spottende en ongeloovige Grieken, waarom Hij niet δι' ἀλλων μερων καλλιονων der schepping verschenen is, en geen schooner instrument dan den mensch gebruikt heeft, b.v. ἡλιῳ ἡ σεληνῃ of sterren of vuur ἡ αἰθερι, laten ze dan weten, ὁτι οὐκ ἐπιδειξασθαι ἠλθεν ὁ κυριος, ἀλλα θεραπευσαι και διδαξαι τους πασχοντας, ibid. 43. Hiermee wordt gezegd, dat zon en maan schooner zijn dan de menschelijke natuur. Zeker wel om haar schittering, grootte en beteekenis voor het heelal. Doch voor ons opmerkenswaard is, dat de mogelijkheid van een ἐπιδειξασθαι door zon of maan, d. i. dus door het creatuur, wordt toegegeven. Want alzoo verraadt zich reeds de gedachte, die het ταπεινον ziet in gemis aan δοξα. De Logos nam een σωμα θνητον aan, opdat de dood daarin zoude kunnen ἐξαφανισθηναι, en de menschen weder naar het beeld Gods vernieuwd worden, ibid. 13. Het was een σωμα ὁμοιον ἐκεινοις (scil. τοις ἀνθρωποις) και ἐκ των κατω, omdat Hij hen wilde baten, ibid. 14. Hij werd mensch ἑνεκα του ἁγιαζειν την σαρκα,

Digitized by Google

en nam een lichaam aan ἡμιν ὁμοιον, c. Ar. II, 10. En evenals wij οὐκ ἀν ἠλευθερωθημεν ἀπο της ἁμαρτιας και της καταρας, εἰ μη φυσει σαρξ ἠν ἀνθρωπινη, ἡν ἐνεδυσατο ὁ λογος (οὐδεν γαρ κοινον ἠν ἡμιν προς το ἀλλοτριον) zoo zoude de mensch niet vergoddelijkt zijn (ἐθεοποιηθη), εἰ μη φυσει ἐκ του πατρος και ἀληθινος και ἰδιος ἠν ὁ λογος, ὁ γενομενος σαρξ, ibid. 70.

Echter werden de zwakheden des lichaams tenietgedaan, ad Epict. 6. Het lichaam werd een δια του λογου λυτρωθεν σωμα και ζωοποιηθεν, ibid. 9. Het ontving krachtens de προς αὐτο κοινωνια τε και ἑνωσις van den Logos eene groote toevoeging (προσθηκη), want ἀπο θνητου γεγονεν ἀθανατον, και ψυχικον ὀν γεγονε πνευματικον, και ἐκ γης γενομενον τας οὐρανιους διεβη πυλας, ibid. De Heere toch had de menschelijke natuur aangenomen, opdat zij verhoogd zou worden: ἐλαμβανε γαρ κατα το ὑψουσθαι τον ἀνθρωπον, c. Ar. I, 45. Welke verhooging niet Jezus' Godheid betrof, wijl deze daarvoor niet vatbaar is: πως ὑψουται ὁ και πριν ὑψιστος ὠν; c. Ar. I, 41. Zij raakte dus alleen Zijne menschheid: της ἀνθρωποτητος ἐστιν ἡ ὑψωσις, ibid. Dienaangaande staat zij met de vernedering op éene lijn: οὐ γαρ ἐστι το ταπεινον, τουτου και το ὑψωθηναι ἀν εἰη. En indien δια την προσληψιν της σαρκος het ἐταπεινωσε geschreven staat, δηλον ἐστι τε ὁτι το ὑπερυψωσε δι' αὐτην ἐστιν, ibid.

Ook ons gaat zij aan. Want evenals de Logos om onzentwil als mensch in Zijn eigen vleesch den dood geleden heeft, zoo wordt van Hem ook δι' ἡμας και ὑπερ ἡμων gezegd, dat Hij verhoogd werd, opdat wij ἐν αὐτῳ τῳ χριστῳ παλιν ὑπερυψωθωμεν, gelijk wij allen τῳ θανατῳ αὐτου in Hem gestorven zijn, ibid. Op deze wijze wordt dus ook de vernedering in engeren zin alleen aan Jezus' menschheid toegekend, of anders uitgedrukt: van den Logos gepraediceerd, inzoover Hij de menschelijke natuur in haren lagen staat wilde aannemen; gelijk Athanasius ibid. 43 zelf formuleert: de Heiland vernederde zich ἐν τῳ λαβειν το ταπεινον ἡμων σωμα, en Hij nam een dienstknechtsgestalte aan, ἐνδυσαμενος την δουλωθεισαν σαρκα τῃ ἁμαρτιᾳ. Zoo komen de vernedering en de verhooging als vanzelf tegenover elkaar te staan, en wordt de voorstelling gewekt, dat gene met deze verviel. Dit laatste vindt bevestiging in de voorstelling van de verhooging: ὑψωσις δε ἠν το θεοποιεισθαι αὐτον, ibid. 45. Dit ziet niet op eenige „opname in eenheid des wezens" met de goddelijke natuur, maar bedoelt, dat Jezus' menschelijke natuur tot het hoogste openbaringsinstrument gemaakt werd van Gods werking en heerlijkheid: το

Digitized by Google

ἀνθρωπινον ἐν τῃ σοφιᾳ προεκοπτεν, ὑπεραναβαινον κατ' ὀλιγον την ἀνθρωπινην φυσιν και θεοποιουμενον και ὀργανον αὐτης προς την ἐνεργειαν της θεοτητος και την ἐκλαμψιν αὐτης γενομενον και φαινομενον πασι, c. Ar. III, 53. Men kan dit niet voor ongerijmd houden. Want als het betamelijk is (*πρεπει*) *τῳ κοσμῳ τουτον* (scil. *τον λογον*) *ἐπιβαινειν και ἐν ὁλῳ αὐτον γνωριζεσθαι, πρεποι ἀν και ἐν ἀνθρωπινῳ σωματι αὐτον ἐπιφαινεσθαι*, en dat dit door Hem verlicht wordt en *ἐνεργει*. Immers is het menschdom een deel van het heelal: *μερος γαρ του παντος και το των ἀνθρωπων ἐστι γενος*. En wanneer het nu ongepast is, dat een deel Zijn orgaan wordt *προς την της θεοτητος γνωσιν*, dan zou het wel zeer ongerijmd wezen (*ἀτοπωτατον ἀν εἰη*) *και δι' ὁλου του κοσμου γνωριζεσθαι τουτον*, de Incarn. 41. Want als iemand, terwijl het geheele lichaam door den mensch *ἐνεργειται* en *φωτιζεται*, het *ἀτοπον* achtte, dat 's menschen kracht ook in de teenen (*ἐν τῳ δακτυλῳ του ποδος*) aanwezig is, zou hij voor een dwaas (*ἀνοητος*) gerekend worden, *ὁτι διδους ἐν τῳ ὁλῳ αὐτον διικνεισθαι και ἐνεργειν, κωλυει και ἐν τῳ μερει αὐτον εἰναι* Geeft men daarom toe en gelooft men *τον του θεου λογον ἐν τῳ παντι εἰναι και το παν ὑπ' αὐτου φωτιζεσθαι και κινεισθαι, οὐκ ἀτοπον ἀν ἡγησηται, και σωμα ἐν ἀνθρωπινον ὑπ' αὐτου κινεισθαι και φωτιζεσθαι*, ibid. 42. Heeft men hiertegen bezwaar, omdat *το ἀνθρωπινον γενος γενητον* is en *ἐξ οὐκ ὀντων γεγονε*, dan moet men Gods schepping en voorzienigheid loochenen (*κτισεως αὐτον ἐκβαλλειν*), omdat ook de wereld (*κτισις*) door den Logos uit niet in het aanzijn werd geroepen, ibid. Voorts kan men het niet ongeloofelijk noemen, dat Hij zich openbaart door datgene, waarin Hij aanwezig is: *τί ἀπιστον εἰ ἐν οἱς ἐστιν, ἐν τουτοις ἑαυτον και ἐπιφαινει*; ibid. En langs dezen weg komen we dus tot de conclusie: *οὐκ ἀτοπον ἀν εἰη διακοσμουντα αὐτον τα παντα και τα ὁλα ζωοποιουντα, και θελησαντα δι' ἀνθρωπων γνωρισαι, εἰ ὀργανῳ κεχρηται ἀνθρωπου σωματι προς φανερωσιν ἀληθειας και γνωσιν του πατρος*. Immers *μερος του ὁλου και ἡ ἀνθρωποτης τυγχανει*, ibid. Zoo heeft de Logos derhalve *ἀκολουθως* de menschelijke natuur (*σωμα*) aangenomen en haar als orgaan gebezigd, om haar levend te maken, en opdat Hij, *ὡσπερ ἐν τῃ κτισει δια των ἐργων γνωριζεται*, zoo ook *ἐν ἀνθρωπῳ ἐργασηται και δειξῃ ἑαυτον πανταχου, μηδεν ἐρημον της ἑαυτου θειοτητος και γνωσεως καταλιμπανων*, ibid. 45.

Wij kunnen dezen betoogtrant nog ééne schrede voortzetten. Is het toch met het oog op de creatie en de providentie niet ongerijmd te achten, dat God in het menschdom aanwezig is en

Digitized by Google

werkt, dan kan het geene verwondering wekken, dat Hij zich in de menschheid op hooger wijze openbaart, omdat deze naar luid der Schrift het rijkste schepsel is. En is zij eene organische eenheid (*γενος*), dan kan al verder Jezus' menschelijke natuur in dit organisme de plaats van het hoofd innemen, ter uitstraling van de hoogste heerlijkheid en majesteit Gods, welke het creatuur verdragen kan. Immers is niet alleen Jezus' menschheid, maar is evenzeer het geheele menschdom en al wat schepsel is, eindig. Voorts zijn de schepselen niet alle gelijk, maar er is verscheidenheid in rijkdom van wezen, bestaanswijs, leven en werking. Doch zóó, dat alle die verscheidenheden één organisch samenhangend geheel vormen, waarvan de nieuwe menschheid, en van deze wederom Jezus' menschelijke natuur, het schoonste en rijkst-toegeruste orgaan of lid is. Aldus wordt verstaanbaar, hoe de Zoon des menschen, d. w. z. de Zone Gods bekleed met Zijne menschelijke natuur, straks komen zal *ἐν τῃ δοξῃ αὐτου*, Matth. 25 : 31, of *ἐν τῃ δοξῃ του πατρος αὐτου*, Matth. 16 : 27, en hoe Johannes als dood aan 's Heeren voeten nedervallen kon, ofschoon Hij blijkbaar in Zijne menschelijke natuur aan hem verscheen, Openb. 1 : 17. Dit nu leerde Athanasius ook. Cf. c. Ar. III, 53 tevoren, en de Incarn. 56: *γνωσῃ γε και την δευτεραν αὐτου παλιν προς ἡμας ἐνδοξον και θειαν ἀληθως ἐπιφανειαν, ὁτε οὐκετι μετ' εὐτελειας, ἀλλ' ἐν τῃ ἰδιᾳ δοξῃ, ὁτε οὐκετι μετα ταπεινοτητος, ἀλλ' ἐν τῃ ἰδιᾳ μεγαλειοτητι*, wanneer Hij niet meer om te lijden, maar om voortaan de vrucht Zijns kruises, *την ἀναστασιν και την ἀφθαρσιαν*, uittedeelen, komen zal, en wanneer Hij niet meer geoordeeld wordt, maar zelf vonnis velt over allen, naar een ieder *δια του σωματος* gedaan heeft, hetzij goed, hetzij kwaad, en de goeden het koninkrijk der hemelen beërven (*ἐνθα ἀποκειται*), maar *οἱ φαυλα πραξαντες* verwezen worden naar het eeuwige vuur en de buitenste duisternis. Uit dit laatste blijkt nog, dat als Harnack van de voorstelling, door de Grieksche kerk en patres over de eeuwige zaligheid gekoesterd, schrijft: „der Güter höchstes ist, ewig (d.h. endlos) zu leben", bij Bornhäuser a. w. p. 75, dit althans van Athanasius niet opgaat, gelijk Bornhäuser hiervoor ook verder bewijs aanvoert.

Op deze wijze nu vormen de vernedering (in engeren zin; als onderscheiden van Gods nederbuigende goedheid, welke Hij in de aanneming der menschelijke natuur betoonde, gelijk Hij ook reeds bij de schepping deze liet uitblinken, ofschoon in minder

Digitized by Google

hoogen graad) en de verhooging eene tegenstelling; en op eene zoodanige manier, dat de laatste de eerste volkomen wegneemt. Hieruit volgt, dat ten aanzien van het punt der heerlijkheid de *ταπεινωσις* of *κενωσις* gezien wordt in het zich willen bekleeden met de aldus ontdane menschelijke natuur, en niet reeds in haar bezit unione personali op zichzelf, zoodat zij zoude moeten doorgaan, zoolang als deze persoonlijke vereeniging duurt. Straks blijken de *εὐτελεια* en de *ταπεινοτης* vervangen door *ἡ ἰδια δοξη* en *ἡ ἰδια μεγαλειοτης* van den Logos, wanneer Jezus met Zijne *ἀνθρωπινη φυσις τεθεοποιημενη* op de wolken verschijnt. Toch is daarmee de grens, aan het creatuurlijke gesteld, op geenerleiwijs overschreden, omdat deze openbaring van mogendheid en heerlijkheid in haar verband met Gods werking in de gansche schepping gehandhaafd wordt, van welke zij slechts in wijze en graad verschilt: zij is een zich doen kennen van God aan het *creatuur*, en moet derhalve op de bestaanswijs van het schepsel berekend zijn. c. Ar. II, 64: *οὐκ ἀν γαρ ἠνεγκεν αὐτου την φυσιν ἀκρατον και πατρικην οὐσαν λαμπροτητα, εἰ μη φιλανθρωπιᾳ πατρικῃ συγκαταβας ἀντελαβετο, και κρατησας αὐτα εἰς οὐσιαν ἠνεγκε. και δευτερον δε παλιν, ὁτι και συγκαταβαντος του λογου, υἱοποιειται και αὐτη ἡ κτισις δι' αὐτου. ἱνα και αὐτης .... πρωτοτοκος κατα παντα γενηται, ἐν τε τῳ κτιζειν, και ἐν τῳ εἰσαγεσθαι ὑπερ παντων εἰς αὐτην την οἰκουμενην.*

Digitized by Google

ZESDE HOOFDSTUK.

A. I. ARIANISME. II. SEMIARIANISME EN MARCELLUS VAN ANCYRA. III. ANTIOCHEENSCHE SCHOOL.

B. APOLLINARIS.

A. I. Het Arianisme zeide, *μηδενα των γενητων βασταξαι δυνασθαι την ἀκρατον χειρα του ἀγενητου*, cf. de Decr. Nic. Syn. 8. Daarom had het behoefte aan een *μεσος* of *μεσιτης*, die als *ὑπουργος* of *βοηθος* den overigen schepselen het aanzijn geven mocht. *ἠν γαρ μονος ὁ θεος*, en de Logos en Wijsheid was nog niet. *εἶτα θελησας ἡμας δημιουργησαι, τοτε δη πεποιηκεν ἑνα τινα*, dien Hij Logos, Wijsheid en Zoon noemde, *ἱνα ἡμας δι' αὐτου δημιουργηση*, Arius bij Athanasius, c. Ar. I, 5. Met dit beweren was de mogelijkheid van bemiddeling tusschen Gods wezen (*ἀκρατος χειρ*) en dat der creatuur gesteld, en zoodoende feitelijk het absolute van beider essentieele onderscheidenheid prijsgegeven, zij het ook, dat Arius zelf zich daarvan niet bewust was. „Arius.... kam doch trotz alles Sträubens „auf eine „mittlere Substanz" zwischen der Gottheit und der „Creatur hinaus, weil nach ihm Gott ein solches Wesen *nothwen-„dig* brauchte, um überhaupt schaffen zu können," HARNACK II, p. 207, 3. Consequent moest dit leiden tot loochening van de gedachte, dat er eene wereld zou kunnen bestaan, gelijk Athanasius dat aanwees, c. Ar. II, 26 en de Decr. Nic. Syn. 8. Dies was het onzin: *ποσης τοινυν ἀφροσυνης εἰσι πληρεις, δι' ἡν και τα ἠδη γενομενα νομιζουσιν ἀδυνατον εἰναι*, c. Ar. II, 26. Ook hield het in, dat de tusschen God en schepsel hoogstdenkbare eenheid van persoonlijke vereeniging, onmogelijk moest heeten. Onbestaanbaar van den kant der creatuur, omdat zij er door vernietigd ware geworden; en ongepast aan de zijde Gods, wijl het Dezen niet betaamde, rechtstreeks en zonder bemiddeling zich met de *γενητα* te bemoeien. Cf. DORNER I, p. 819: „Gott in Seiner Einzigkeit „und Majestät ist zu erhaben, sagt auch Arius nach Eusebius,

Digitized by Google

„als dasz es für ihn nicht unwürdig wäre, die Welt zu schaffen." Immers ligt hierin ook, dat het Gode onwaardig zou geweest zijn, in zoo nauwe vereeniging, als *θεος φανερωθεις ἐν σαρκι* (I Tim. 3 : 16) aangeeft, één van die schepselen aan Zich te verbinden. Op dit standpunt moest dus ten aanzien van het punt dezer studie geantwoord worden, dat het eene fictie betrof, eene hersenschimmige voorstelling, die in de werkelijkheid niet bestond, en daarom recht van behandeling miste. Wilde men er niettemin op ingaan, dan zou uit het tevoren gezegde voortvloeien, dat reeds het aannemen en bezitten zelf der menschelijke natuur vernedering voor God ware. Nu zou de fout hierbij niet zijn, dat men de voorstelling verwierp, alsof verschil in lageren of hoogeren graad van creatuurlijke heerlijkheid recht zou geven, om bij de goddelijke natuur van vernedering of geene vernedering te spreken. Ook tot den hoogsten trap van zijn vermogen in luister opgevoerd, blijft het schoonste en rijkste creatuur, bij God vergeleken, „minder dan niet en ijdelheid", Jes. 40 : 17; cf. Job 4 : 18; 15 : 15; 25 : 4; Jes. 40 : 18, 25; 46 : 5. Als men de onderscheiding tusschen God en schepsel in schriftuurlijken zin doorvoert, kan er van den kant des schepsels tegenover God niet gesproken worden van vernedering, of van meerdere of mindere vernedering. Desbetreffend staat het schepsel in zijn meest ontredderden toestand, en in zijn schitterendste heerlijkheid gelijk. *θεος ἀσυγκριτον ἐστι πραγμα*, c. Ar. I, 57. *ἐπι δε των ἑτερογενων, ὁταν ταυτα τις παραβαλλῃ προς ἀλληλα, τοτε το κρειττον προς το διαλλαττον λεγεται, καθαπερ ἐπι της σοφιας και των λιθων εἰρηται*, ibid. Maar het foutieve ligt juist in de loochening, bewust of onbewust, van het absolute der wezensonderscheid. Want als men van vernedering of onwaardigheid spreekt, rust men op de onderstelling, dat er van het schepsel op God eenige werking of invloed *kan* uitgaan, die Zijne eere of heerlijkheid te na komt. En daarmee is Hij aan het schepsel gelijkgemaakt. Men denkt zich God dan niet waarlijk als God, en handhaaft Zijne Godheid niet consequent in alle zijn voor stellingen en beweringen. Dit moet dan wel doorwerken. Bij de Arianen valt zulks optemerken. Eerst toch had de Logos bij hen een nog al ver boven de schepselen verheven plaats. Hij was een schepsel, doch niet als de andere, schreven Arius en de zijnen aan Alexander, bisschop van Alexandrië. Cf. c. Ar. II, 19 *ἐγραψαν τοινυν λεγοντες, κτισμα ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑν των κτισματων.* Toen heette Hij *ἀτρεπτος, πληρης θεος μονογενης ἀναλλοιωτος*, bij

Digitized by Google

Dorner I, p. 818. Maar vanwege den drang van hun beginsel konden zij hierbij niet blijven. De Zoon moest allengs naar beneden gaan, en geheel aan het overig schepsel gelijk worden : veranderlijk, beperkt, enz. *και τη μεν φυσει, ὡσπερ παντες, οὑτω τε αὐτος ὁ λογος ἐστι τρεπτος, τῳ δε ἰδιῳ αὐτεξουσιῳ, ἑως βουλεται, μενει καλος .... ἀλλοτριος μεν τε ἀνομοιος κατα παντα της του πατρος οὐσιας και ἰδιοτητος ....*, wat Hij kent en ziet *ἀναλογως τοις ἰδιοις μετροις οἰδε και βλεπει ὡσπερ* ook wij kennen *κατα την ἰδιαν δυναμιν....*, en de Zoon kent niet alleen den Vader *οὐκ ἀκριβως*, maar ook *αὐτος ὁ υἱος την ἑαυτου οὐσιαν οὐκ οἰδεν, οὐ γινωσκει*, c. Ar. I, 5 en 6; cf. ook ad Episc. Aeg. et Lib. 12. Zelfs kon dit proces niet bij Hem tot stilstand komen, maar moest zich voortzetten in de voorstelling, die men van God zelven had. Den Arianen ontbrak het besef, dat gelijke termen bij God en mensch een andersoortigen inhoud hebben, en dat beider onderscheid niet maar, of hoofdzakelijk, is een verschil in hoegrootheid. *ὁ μεν θεος αἰτιος των παντων τυγχανων, ἐστιν ἀναρχος μονωτατος. ὁ δε υἱος, ἀχρονως γεννηθεις .... μονος ὑπο του πατρος ὑπεστη. οὐδε γαρ ἐστιν ἀϊδιος ἡ συναϊδιος, ἡ συναγεννητος τῳ πατρι. οὐδε ἁμα τῳ πατρι το εἰναι ἐχει .... ἀλλ' ὡς μονας και ἀρχη παντων, οὑτως ὁ θεος προ παντων ἐστιν ...*, bij Dorner I, p. 814, 24. 't Is of de eeuwigheid slechts in duur van den tijd verschilt, en het onderscheid tusschen „eeuwigheid en het inbegrip van alle tijdsmomenten" niet hemelsbreed is, cf. Bavinck Dogm. II, p. 20. En bij Aëtius en Eunomius werd, zooals Dorner zegt I, p. 859, „Gott unter der Hand zu einem in sich verschlossenen Individuum, der Sache nach zu einer endlichen Einzelkeit". Gevolg van hun verkeerde Godsbegrip; cf. ook Dorner I, p. 825, 886 vv. Dit had trekken van overeenkomst met wat Origenes in zijne ontwikkelingen liet uitkomen, doch verschilde in niet geringe mate van Athanasius' voorstelling.

Wie voorts de conclusie niet wil, verwerpe de praemisse. Het zaad draagt vrucht naar zijn aard.

II. Het Arianisme leerde niet alleen, dat de Zoon geworden, maar ook, dat Hij *κτισθεις* was, d. w. z. *ἐξ οὐκ ὀντων* geworden. Wat ten gevolge had, dat het ten slotte ook slechts als over een schepsel van Hem wist te spreken. Hij moest bij de Arianen allengs zijn aanvankelijk hooge positie verliezen, en al maar afdalen tot een gewoon schepsel. „The first essential service which history

Digitized by Google

„als dasz es für ihn nicht unwürdig wäre, die Welt zu schaffen.” Immers ligt hierin ook, dat het Gode onwaardig zou geweest zijn, in zoo nauwe vereeniging, als *θεος φανερωθεις ἐν σαρκι* (I Tim. 3 : 16) aangeeft, één van die schepselen aan Zich te verbinden. Op dit standpunt moest dus ten aanzien van het punt dezer studie geantwoord worden, dat het eene fictie betrof, eene hersenschimmige voorstelling, die in de werkelijkheid niet bestond, en daarom recht van behandeling miste. Wilde men er niettemin op ingaan, dan zou uit het tevoren gezegde voortvloeien, dat reeds het aannemen en bezitten zelf der menschelijke natuur vernedering voor God ware. Nu zou de fout hierbij niet zijn, dat men de voorstelling verwierp, alsof verschil in lageren of hoogeren graad van creatuurlijke heerlijkheid recht zou geven, om bij de goddelijke natuur van vernedering of geene vernedering te spreken. Ook tot den hoogsten trap van zijn vermogen in luister opgevoerd, blijft het schoonste en rijkste creatuur, bij God vergeleken, „minder dan niet en ijdelheid”, Jes. 40 : 17; cf. Job 4 : 18; 15 : 15; 25 : 4; Jes. 40 : 18, 25; 46 : 5. Als men de onderscheiding tusschen God en schepsel in schriftuurlijken zin doorvoert, kan er van den kant des schepsels tegenover God niet gesproken worden van vernedering, of van meerdere of mindere vernedering. Desbetreffend staat het schepsel in zijn meest ontredderden toestand, en in zijn schitterendste heerlijkheid gelijk. *θεος ἀσυγκριτον ἐστι πραγμα*, c. Ar. I, 57. *ἐπι δε των ἑτερογενων, ὁταν ταυτα τις παραβαλλῃ προς ἀλληλα, τοτε το κρειττον προς το διαλλαττον λεγεται, καθαπερ ἐπι της σοφιας και των λιθων εἰρηται*, ibid. Maar het foutieve ligt juist in de loochening, bewust of onbewust, van het absolute der wezensonderscheid. Want als men van vernedering of onwaardigheid spreekt, rust men op de onderstelling, dat er van het schepsel op God eenige werking of invloed *kan* uitgaan, die Zijne eere of heerlijkheid te na komt. En daarmee is Hij aan het schepsel gelijkgemaakt. Men denkt zich God dan niet waarlijk als God, en handhaaft Zijne Godheid niet consequent in alle zijn voor stellingen en beweringen. Dit moet dan wel doorwerken. Bij de Arianen valt zulks optemerken. Eerst toch had de Logos bij hen een nog al ver boven de schepselen verheven plaats. Hij was een schepsel, doch niet als de andere, schreven Arius en de zijnen aan Alexander, bisschop van Alexandrië. Cf. c. Ar. II, 19 *ἐγραψαν τοινυν λεγοντες, κτισμα ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἑν των κτισματων.* Toen heette Hij *ἀτρεπτος, πληρης θεος μονογενης ἀναλλοιωτος*, bij

Digitized by Google

Dorner I, p. 818. Maar vanwege den drang van hun beginsel konden zij hierbij niet blijven. De Zoon moest allengs naar beneden gaan, en geheel aan het overig schepsel gelijk worden: veranderlijk, beperkt, enz. *και τῃ μεν φυσει, ὡσπερ παντες, οὑτω τε αὑτος ὁ λογος ἐστι τρεπτος, τῳ δε ἰδιῳ αὐτεξουσιῳ, ἑως βουλεται, μενει καλος .... ἀλλοτριος μεν τε ἀνομοιος κατα παντα της του πατρος οὐσιας και ἰδιοτητος ....*, wat Hij kent en ziet *ἀναλογως τοις ἰδιοις μετροις οἰδε και βλεπει ὡσπερ* ook wij kennen *κατα την ἰδιαν δυναμιν....*, en de Zoon kent niet alleen den Vader *οὐκ ἀκριβως*, maar ook *αὐτος ὁ υἱος την ἑαυτου οὐσιαν οὐκ οἰδεν, οὐ γινωσκει*, c. Ar. I, 5 en 6; cf. ook ad Episc. Aeg. et Lib. 12. Zelfs kon dit proces niet bij Hem tot stilstand komen, maar moest zich voortzetten in de voorstelling, die men van God zelven had. Den Arianen ontbrak het besef, dat gelijke termen bij God en mensch een andersoortigen inhoud hebben, en dat beider onderscheid niet maar, of hoofdzakelijk, is een verschil in hoegrootheid. *ὁ μεν θεος αἰτιος των παντων τυγχανων, ἐστιν ἀναρχος μονωτατος. ὁ δε υἱος, ἀχρονως γεννηθεις .... μονος ὑπο του πατρος ὑπεστη. οὐδε γαρ ἐστιν ἀϊδιος ἡ συναϊδιος, ἡ συναγεννητος τῳ πατρι. οὐδε ἀμα τῳ πατρι το εἰναι ἐχει .... ἀλλ' ὡς μονας και ἀρχη παντων, οὑτως ὁ θεος προ παντων ἐστιν ...*, bij Dorner I, p. 814, 24. 't Is of de eeuwigheid slechts in duur van den tijd verschilt, en het onderscheid tusschen „eeuwigheid en het inbegrip van alle tijdsmomenten" niet hemelsbreed is, cf. Bavinck Dogm. II, p. 20. En bij Aëtius en Eunomius werd, zooals Dorner zegt I, p. 859, „Gott unter der Hand zu einem in sich verschlossenen Individuum, der Sache nach zu einer endlichen Einzelkeit". Gevolg van hun verkeerde Godsbegrip; cf. ook Dorner I, p. 825, 886 vv. Dit had trekken van overeenkomst met wat Origenes in zijne ontwikkelingen liet uitkomen, doch verschilde in niet geringe mate van Athanasius' voorstelling.

Wie voorts de conclusie niet wil, verwerpe de praemisse. Het zaad draagt vrucht naar zijn aard.

II. Het Arianisme leerde niet alleen, dat de Zoon geworden, maar ook, dat Hij *κτισθεις* was, d. w. z. *ἐξ οὐκ ὀντων* geworden. Wat ten gevolge had, dat het ten slotte ook slechts als over een schepsel van Hem wist te spreken. Hij moest bij de Arianen allengs zijn aanvankelijk hooge positie verliezen, en al maar afdalen tot een gewoon schepsel. „The first essential service which history

Digitized by Google

„has rendered us has been in *the elimination of intermediate views* „— in making it clear as a first alternative that the real issue „on this question is between *a truly divine Christ and pure huma-* „*nitarianism,*" JAMES ORR, a. w. p. 44.

Dat dit nu velen tever ging, laat zich begrijpen. Met gedeeltelijke wijziging van uitgangspunt trachtten zij daarom een ander resultaat te verkrijgen. Dit waren de Semiarianen. Zij berispten het Arianisme, en bepaald ook om dat „uit niet" en „schepsel". *ὁθεν εἰκοτως ἀν τις μεμψαιτο τοις κτισμα αὐτον φαναι τετολμηκοσιν, ἐξ οὐκ ὀντων ὁμοιως τοις λοιποις κτισμασι γενομενον*, Euseb. de Eccl. Theol. I, 9, Dan toch konde Hij niet Zoon van God zijn: *και πως γαρ ἐτι ἐσται υἱος.* Mocht men Hem Zoon noemen, nochtans was Hij het dan niet in waarheid: *λεληθε τουνομα μεν αὐτῳ μονον χαριζομενος, το δ' ἀληθως υἱον εἰναι ἀρνουμενος*, ibid. Daartegenover stelde nu Eusebius Pamphili, „Stimmführer der gemäszigten Semiarianer", KURTZ I, p. 230: *ὁ δ' ἀληθως υἱος του θεου, ἐξ αὐτου ἀτε δη ἐκ πατρος ἀποτεχθεις, εἰκοτως και ἀγαπητος και μονογενης χρηματισειεν ἀν του πατρος. οὑτω δε και θεος ἀν εἰη*, ibid. 10. Hier wordt dus eene geboorte uit God geleeraard. En dan voegt Eusebius als verklarende reden er aan toe: want wat zoude *θεου γεννημα* anders wezen dan *τῳ γεγεννηκοτι ἀφωμοιωμενον*; Hij sprak dus niet van schepping, maar van geboorte; niet van *ἐξ οὐκ ὀντων*, maar van *ἐξ αὐτου*; en leerde daarom ook, dat er gelijkheid tusschen den Vader en den Zoon bestaat (*ἀφωμοιωμενον*). Voorts wijst hij tegenover Marcellus er op, dat wij het genereeren Gods niet op menschelijke wijze moeten denken: *οὐδ' ὁλως ὁμοιως ἀνθρωποις ἐνεργει* (t. w. God); ook beweegt Hij zich niet op der menschen manier; doch *μονας ὠν ἀδιαιρετος ὁ θεος τον μονογενη αὐτου υἱον ἐξ ἑαυτου ἐγεννα, οὐ διαιρουμενος, οὐδ' ἀλλοιωσιν ἠ τροπην ἠ ῥοην ἠ τι παθος ὑπομενων*, ibid. II, 6. Toch wordt de onderscheiding niet zuiver: God en schepsel, maar vereenzelvigt de voorstelling deze nog te veel met de tegenstelling van stof en geest, waardoor het denken geen helderheid verkrijgt: *ὁσῳ δε της γεωδους σαρκος ὁ ἐπεκεινα των ὁλων θεος ἀπηλλοτριωται και ἀπεσχοινισται τῃ φυσει, τοσουτῳ χρη νοειν και της των σαρκων γενεσεως ἀπηλλοτριωσθαι τον προπον, καθ' ὁν ὁ πατηρ ἐγεννα τον υἱον.* Aldus wijst Eusebius immers wel de stoffelijkheid, maar nog niet de creatuurlijkheid der generatie van den Zoon af. Dat blijkt duidelijker als hij vervolgt: *οὐ γαρ τι προϊεμενος, οὐδ' ἀλλοιουμενος, οὐδε γε παθητικως κινουμενος, οὐδ' ὁλως τι των ἡμιν συνεγνωσμενων ὑπομενων, ὑφιστη αὐτον.*

Digitized by Google

οὐδε γαρ σωμα ἠν, ὡς ἀπορροιαν ἡ μειωσιν ἡ ἐκτασιν, ἡ μεταβολην ἡ τροπην ἡ ῥοην ἡ μερος ἡ παθος ἐπ' αὐτῳ λογισασθαι, ibid. I, 12. Want hier past Eusebius onzen tijdvorm op haar toe, en denkt hij haar dus als een eenmaal plaats gehad hebbende, doch daarna afgeloopen daad. Vandaar de imperfecta *ἐγεννα* en *ὑφιστη*. Dit blijkt onweersprekelijk, waar hij schrijft, niet: *οὐδε γαρ σωμα ἐστι*, doch: *ἠν*. De generatie des Zoons weerspiegelde zich in Eusebius' geest niet als een eeuwig doorgaand, steeds volmaakt proces, maar als eene vóór den aanvang des tijds verrichte handeling. Cf. ibid. 8 *τον προ παντων αἰωνων ἐκ του πατερος γεγεννημενον*.

Inzake dit laatste punt verhief zich het Semiarianisme niet boven het Arianisme. Evenzeer in overeenstemming met de Ariaansche gedachten leerde het ook, dat er bij God niet maar alleen onderscheid van personen was, doch ook van wezen; en poogde het de eenheid te handhaven door van den Vader als van den eigenlijken God en als *αἰτιος* van den Zoon te spreken, en Dezen aan Genen te subordineeren. ibid. I, 11: Doch indien hen vrees bevangt, *μη πη ἀρα δυο θεους ἀναγορευειν δοξαιεν* (scil. *ἡ ἐκκλησια*), laten zij dan weten, *ὡς και του υἱου προς ἡμων ὁμολογουμενου θεου, εἱς ἀν γενοιτο θεος μονος ἐκεινος, ὁ μονος ἀναρχος και ἀγεννητος, ὁ την θεοτητα οἰκειαν κεκτημενος, αὐτῳ τε τῳ υἱῳ του εἰναι και του τοιῳδε εἰναι γεγονως αἰτιος*. Cf. ook ibid. II, 14. En na dan straks ook Ef. I: 22*b*, 23*a* geciteerd te hebben, schrijft Eusebius (1, 11): *της μεν ἐκκλησιας αὐτος ἀρχηγος ἀν εἰη, και κεφαλη δε αὐτου ὁ πατηρ. οὑτος εἱς θεος ὁ του μονογενους υἱου πατηρ, και μια ἡ και αὐτου χριστου κεφαλη*. Aan Vader en Zoon kwam dan ook geene gelijke eere toe: *οὐδε γαρ ἰσοτιμους αὐτας* (scil. *τας δυο ὑποστασεις*) *ὁριζομεθα*, ibid. II, 7.

Uit deze aanhaling van Ef. I: 22, 23 zien we, dat het Semiarianisme met zijne leer van de minderheid en het ondergeschikte des Zoons op schriftuurlijken bodem meende te staan. Er was een waarheidselement, waaraan het zich vastklemde, en dat aan zijn beweringen kracht scheen te geven, gelijk ook het Arianisme zijn teksten had bijgebracht, bijv. Spr. 8: 22; Joh. 14: 28; Fil. 2: 9, e. a. Doch nu leidde het schriftmoment, dat hun sterkte was, ook deswege hen van het goede pad, dat zij verzuimden bij den Christus eene scherpe onderscheiding te maken, die niet mag worden nagelaten, en welke tot dien tijd door de kerkelijke schrijvers ook steeds, in meer of minder uitgewerkten vorm, gemaakt was, n.m.l. dat Hij èn God is èn

Digitized by Google

mensch, zoodat van Hem minstens eene tweevoudige reeks van praedicaten geldt: eene goddelijke, en eene creatuurlijke.

Arianisme en Semiarianisme echter deden, alsof beide reeksen Hem naar eenzelfde natuur betroffen. Wel loochende Eusebius de aanneming der menschelijke natuur niet. Integendeel. Maar hij voelde daarvan de beteekenis voor de aan Jezus toe te kennen hoedanigheden niet. Doch waar Arius en de zijnen zich voor hun leeringen op de gegevens der Schrift beriepen, welke van Jezus iets creatuurlijks praediceeren (geschapen en verhoogd worden, minder zijn, bidden enz.) en andere, die hun zienswijs hadden kunnen corrigeeren, meer lieten liggen, daar moesten de Semiarenen, vanwege hun gedeeltelijke verwerping der Ariaansche dwalingen, juist andersom de creatuurlijke praedicaten meer veronachtzamen, om zich met de hoogere te handhaven (Zoon en beeld Gods enz.). Deze spraken Jezus' meerderheid boven de schepselen uit. Dus moest het Arianisme, dat Hem tot schepsel verlaagde, losgelaten en verworpen. Was Hij aldus nog niet op éène lijn met den Vader komen te staan, dat hield hen nu minder bezig. Eerst moesten zij zich tegenover het Arianisme handhaven, en alzoo de tegenstelling met hetgeen Arius en de zijnen leerden, scherper voelen en in het licht stellen. Krachtens de wet van actie en reactie leidde dit het Semiarianisme vanzelf in de richting der homousie. Het werd er op deze wijze voor gedisponeerd. En misschien valt mede hieruit de latere verbinding der Semiarianen met de kerkelijke strijders voor de waarachtige Godheid des Zoons, en hun ongemerkte verdwijning te verklaren. Hoe dit moge wezen, zij hadden hun veste in benamingen als Eengeborene, Eerstgeborene, Beeld enz.

Wie hen dus bestrijden wilde, moest hen daar aanvallen. Op die plek waren ze trefbaar. Marcellus van Ancyra, † ± 374, was de man, die den aanval deed.[1]) Hij zeide: *προ μεν του κατελθειν και δια της παρθενου τεχθηναι λογος ἠν μονον*, cf. c. Marcel. II, 2; vgl. ibid. I, 4 *οὐκουν προδηλον, ὁτι προ της του ἡμετερου σωματος ἀναληψεως ὁ λογος καθ' ἑαυτον οὐκ ἠν εἰκων του ἀορατου θεου*. En wanneer de Schrift, 't zij den naam „Jezus", 't zij dien van „Christus" vermeldt, *τον μετα της ἀνθρωπινης ὀντα σαρκος του θεου λογον ὀνομαζειν φαινεται*, ibid. II, 3. Doch waarom was de Logos op Zichzelven en zonder Zijne menschelijke natuur niet reeds beeld van den onzienlijken God? Omdat een beeld

[1]) Zie over hem, zijn geschrift, en litteratuur aangaande beide, LOOFS, in H. R. E.[3], Bd 12 sub voce.

Digitized by Google

aanschouwd moet worden: *την γαρ εἰκονα ὁρασθαι προσηκει, ἱνα δια της εἰκονος το τεως μη ὁρωμενον ὁρασθαι δυνηται*, I, 4. Is nu God onzichtbaar, dan moet ook de Logos dit zijn. En hoe kan Hij dan op Zichzelven beeld wezen? *εἰ δε του θεου του ἀορατου ὀντος ἀορατον εἰναι και τον λογον συμβαινει, πως εἰκων του ἀορατου θεου ὁ λογος καθ' ἑαυτον εἰναι δυναται, και αὐτος ἀορατος ὢν*; ibid. Deze opmerking verdient alleszins onder de oogen gezien te worden. Ook de Zoon is onzichtbaar evenals de Vader, en kan ons Dezen dus niet door Zichzelven laten zien, weshalve Hij naar Zijne goddelijke natuur niet het beeld des Vaders (*του θεου του ἀορατου*) is, omdat een beeld eerst beeld is, wanneer het gezien wordt. Een beeld moet krachtens zijn beeld-zijn, afbeelden en dus gezien (of geestelijk genomen: gekend) worden. Maar bij zien of kennen hoort een subject dat ziet, of dat kent. Als nu de Zoon nog niet ten aanzien van het creatuur beeld Gods is, kan Hij dan toch niet reeds door een ander subject worden aanschouwd, n.m.l. door God zelven? Ziet of kent Deze niet? Heeft alles wat bestaat, en ook God zelf, niet allereerst en allermeest voor den Allerhoogste zelven realiteit? En kan de Zoon dus niet in den hoogsten zin *εἰκων του πατρος* binnen het goddelijk wezen zijn, zoodat Zijn-beeld-des-Vaders-wezen voor het creatuur, eene zaak van mindere beteekenis wordt, slechts gevolg van het eerste? Zoo dacht Athanasius er wel over: *οὐ γαρ ἐξωθεν ἐστι γραφομενη ἡ του θεου εἰκων. ἀλλ' αὐτος ὁ θεος γεννητης ἐστι ταυτης, ἐν ᾗ ἑαυτον ὁρων προσχαιρει ταυτῃ .... ποτε γουν οὐχ ἑωρα ἑαυτον ὁ πατηρ ἐν τῃ ἑαυτου εἰκονι*; Of wanneer verheugde Hij zich niet, dat men zou durven zeggen, dat het beeld „uit niet" is, en dat de Vader zich niet verblijdde, *πριν γενηται ἡ εἰκων*; Doch ook, *πως ἑαυτον ἀν ἰδοι ὁ ποιητης και κτιστης ἐν κτιστῃ και γενητῃ οὐσιᾳ*; Want het beeld (*εἰκων*) moet zondanig zijn, *οἱος ἐστιν ὁ ταυτης πατηρ*, c. Ar. I, 20 Ook hieruit zien we opnieuw, hoe Athanasius' denken zich met God bezighield. Van een beeld-zijn voor de creaturen rept hij hier niet. Niet het schepsel bezielde zijn innerlijk leven. Marcellus daarentegen redeneert, alsof er alleen voor het creatuur een zien bestaat. De gedachte aan een goddelijk zien schijnt niet eens bij hem optekomen; laat staan, dat zij de eerste en allesbeheerschende zou zijn. Wanneer Marcellus voorts ontkent, dat de Logos *καθ' ἑαυτον*, d. i. naar Zijne goddelijke natuur, beeld des Vaders voor de schepselen is, zegt hij daarmee, dat Jezus dit alleen naar Zijne menschheid is. Doch

Digitized by Google

als hij daarvoor op Gods onzichtbaarheid zich beroept, komt hij met zichzelven in tegenspraak. Want hoe zou iets dat zichtbaar is, beeld kunnen zijn van eene aldus opgevatte onzichtbaarheid? Een beeld toch moet overeenkomst hebben met hetgeen daardoor afgebeeld wordt. Maar welke gelijkheidstrekken bleven er hier over? Aldus zien we, dat men ook bij het redeneeren over Gods onzienlijkheid doolpaden kan opgaan, waarvoor men zich dus wachten moet.

Ook de benaming Zoon sloeg alleen op den Logos als bekleed met de menschelijke natuur, d. i. derhalve, strikt genomen, alleen op Zijne menschheid: *οὐχ υἱον θεου ἑαυτον ὀνομαζει, ἀλλα πανταχου υἱον ἀνθρωπου ἑαυτον λεγει. ἱνα δια της τοιαυτης ὁμολογιας θεσει τον ἀνθρωπον*, door middel van Zijne gemeenschap (*κοινωνια*) met dezen, *παρασκευασῃ*, Zoon van God te worden, de Eccl. Theol. II, 8. Vgl. hiertegen Joh. 10:17 e. d. g. Tegen *μονογενης* en *πρωτοτοκος* redeneert hij c. Marc. I, 4: Asterius *ἀμφοτερα συναψας γεγραφε, μονογενη και πρωτοτοκον*. Dat gaat niet op, zegt hij, *πολλης ἐναντιοτητος ἐν τοις ὀνομασιν οὐσης τουτοις*, wat zelfs *τοις σφοδρα δυσμαθεσι ῥᾳδιον* is in te zien. Want het is duidelijk, dat een éengeborene, als hij inderdaad éengeborene is, niet eerstgeborene, daarentegen een eerstgeborene, voorzoover hij eerstgeborene is, niet éengeborene kan wezen. En alzoo *πρωτοτοκος ἀπασης κτισεως δια την κατα σαρκα γενεσιν ὠνομασθη*. Cf. ook ibid. II, 3. Te dezer zake laat zich Gregorius Nyssenus uit contra Eunomium 4. Opp. Omn. ed. Parijs 1615 t. II, p. 115/116: *ὁτι γαρ οὐ κατα την προαιωνιον ὑπαρξιν ἐφαρμοζεται τῳ υἱῳ το πρωτοτοκον, ἡ του μονογενους προσηγορια διαμαρτυρεται*. Want wie wezenlijk éengeborene is, heeft geen broeders. Maar evenals Hij God en mensch heet, Zoon Gods en Zoon des menschen, *μορφη γαρ θεου και μορφη δουλου*, terwijl Hij het eene *κατα την· ὑπαρχουσαν φυσιν* is, het andere *κατα την φιλανθρωπον οἰκονομιαν* werd, *οὑτω και μονογενης θεος ὠν, πρωτοτοκος πασης κτισεως γινεται*. Eengeborene was Hij, Eerstgeborene werd Hij, en dezen naam kreeg Hij (*γενομενος και λεγομενος*). Gregorius onderscheidt dus. Deze onderscheiding zou nog kunnen worden voortgezet bij de verschillende in *πρωτοτοκος πασης κτισεως* liggende momenten.

Evenzoo is een *γεγεννησθαι* bij den Logos als Logos ondenkbaar, ibid. II, 2. Cf. ibid. I, 4: want indien de Zoon *προβλημα του πατρος* is, en *γεννᾳ μεν ἐξ αὐτου ὁποια τα των ζῳων γεννηματα, ἀναγκη σωμα εἶναι τον προβαλοντα και προβεβλημενον*. Uit dit laatste

Digitized by Google

blijkt dus, dat Marcellus zich geene andere generatie denken kon dan eene stoffelijke, waardoor wederom aan het licht komt, hoe zijn geest zich alleen op creatuurlijk, of ook zelfs op materieel, terrein wist te bewegen. Hij verwierp niet slechts eene tijdelijke generatie des Zoons maar *alle* generatie, omdat hij van eene eeuwige, goddelijke geen vermoeden scheen te kunnen opvatten. Tegen zijne voorstelling komt Eusebius in een boven gegeven citaat op.

De conclusie is: *εἰκοτως οὐν προ της καθοδου .... λογος, μετα δε την καθοδον και την της σαρκος ἀναληψιν διαφορων και των ἐπηγοριων τετυχηκεν, ἐπειδη ὁ λογος σαρξ ἐγενετο.* En worden nu vóór Zijne komst in het vleesch andere namen van Hem gebruikt, dan geschiedt dit „profetisch": *εἰ δε τις και προ της νεας διαθηκης το του χριστου Ιησου ὀνομα ἐπι του λογου μονου δεικνυναι δυνασθαι ἐπαγγελλοιτο, εὑρησει τουτο προφητικως εἰρημενον*, ibid. II, 3.

In zijn twee boeken tegen Marcellus poogt Eusebius hem eigenlijk niet te weerleggen. Hij deelt zijn gevoelens en uitspraken mee. Dat alleen reeds achtte hij ter bestrijding genoegzaam. De tegenspraak met de leer der kerk was overduidelijk, oordeelde hij. Cf. de Eccl. Theol. I. praef. Maar dit bleek toch niet voldoende. En daarom liet hij op zijn *κατα Μαρκελλου λογοι β* nog volgen zijn *περι της ἐκκλησιαστικης θεολογιας λογοι γ*, om de kerkelijke belijdenis tegenover Marcellus' beweringen meetedeelen en diens dwalingen te weerspreken.

Zijne bestrijding komt in hoofdzaak hierop neer, dat hij allerlei plaatsen uit de H. S. bijbrengt, welke het praeëxistente van den tweeden Persoon leeren; iets dat Marcellus eigenlijk niet raakte, omdat diens polemiek zich meer richtte tegen de wijze van bestaan, en daarmee samenhangend tegen z. i. vóór de aanneming des vleesches door den Logos niet te dragen namen. Ten tweede zegt Eusebius, dat, indien de Logos beeld en Zoon Gods werd inzoover Hij zich met onze natuur bekleedde, Hij boven ons niets voor had, omdat deze namen dan ook evenzeer van ons gelden, die immers dezelfde natuur bezitten. Op deze wijze wilde hij aantoonen, dat Marcellus Jezus tot een *ψιλος ἀνθρωπος* maakte en Samosateniaansch leerde. Hier trof hij eene wondeplek in Marcellus' gedachten. Doch diens fout lag dieper. Zij was, dat hij den Logos Zoon Gods liet *worden*, en wel door de aanneming der menschelijke natuur. Daarmee was gegeven, dat in of bij God *verandering* plaatsgreep, en verandering met

Digitized by Google

het oog op, of vanwege het *creatuur*. Voorzoover Marcellus dit niet mocht willen, miste hij bij Jezus de eenheid tusschen de goddelijke en de menschelijke natuur. Dan was Deze alleen naar Zijne menschelijke natuur zoon en beeld Gods, dus inderdaad ons precies gelijk, ontbrak er verband met Zijne goddelijke natuur, zoodat beide elkaar niet raakten, evenmin als bij andere menschen. Harnack II, p. 311 schrijft: „Marcell ist von der „Annahme zweier geschiedener, selbständiger Naturen noch weiter „entfernt gewesen als Athanasius." Inderdaad komt in Marcellus' beweringen niet de gedachte uit, dat er scheiding van beide naturen zou wezen, noch dat de menschelijke eenige zelfstandigheid tegenover de goddelijke ontwikkelde. Maar als Harnack nu enkele regels verder zich aldus uitlaat: „er sieht im Grunde „überall in dem mensch-gewordenen Gott-Logos eine volkommene „Einheit", schijnt dit minder juist. Omdat Marcellus eigenlijk geene eenheid had; behalve eene plaatselijke, doordat de Logos *in* Jezus' menschelijke natuur was; laat staan dan, dat hij eene volkomene eenheid zou leeren. Dit kan men reeds terstond weten uit zijne leer, dat de Logos straks Zijne menschelijke natuur wederom zou afleggen. Uit Eusebius' tegenwerping echter zou men de loochening kunnen lezen, dat ook de mensch Gods beeld is. En ofschoon Eusebius de schepping des menschen naar den beelde Gods niet ontkende, blijkt uit deze redeneering toch, hoe weinig diep hij doordacht, en hoe ook hem inzicht in verband en samenhang bij Jezus ontbrak. Hij konde zich de beide naturen niet scherp onderscheiden denken, en daarom ook niet recht vereenigd voorstellen. Daardoor kon de eenheid tusschen Jezus en ons evenmin tot haar recht komen. Voorts betoogt hij, dat Jezus meer is dan een bloot schepsel; dat Marcellus met zichzelven in tegenspraak komt, als hij eenerzijds Jezus „vleesch" zoo hoog verheft en dat „Zoon Gods" enz. noemt, doch straks het laat afleggen, omdat het niets zou nutten; dat Jezus een eeuwige koningschap bezit; dat Marcellus Sabelliaansch leert, ofschoon hij Sabellius moge veroordeelen, enz.

Gedeeltelijk raakte zijne bestrijding Marcellus dus niet; en ook bood hij tegen diens polemiek geene verdediging, als voor logische handhaving van eigen beschouwing vereischt ware geweest.

Zoo was dus door den nadruk, dien de Arianen op creatuurlijke praedicaten, welke van Jezus gelden, legden, vanzelf de

Digitized by Google

vraag naar de verhouding Zijner beide naturen, of de tusschen deze twee bestaande eenheid meer op den voorgrond gesteld. Athanasius ging daarbij door in de richting, reeds door Irenaeus aangewezen, en leerde, dat al het creatuurlijke alleen Jezus' menschheid betrof, doch van *Hem* gold, omdat Hij haar tot de Zijne had gemaakt. Arius hield eigenlijk alleen een schepsel over. [1]) Het Semiarianisme konde met het creatuurlijke niet voort, en klemde zich vast aan hetgeen daar boven uitging, al was dit het hoogst-goddelijke nog niet. Marcellus had beide, maar zonder verband. Naar Zijne Godheid was Jezus enkel Logos, en voorts heette Hij het overige *naar* Zijne menschheid, doch feitelijk was alleen Zijne menschheid dat. Niet Hem betrof het. Er was geene eenheid. Desbetreffend valt er overeenkomst tusschen Marcellus en het „Nestorianisme" te merken. Doch hij behandelde Jezus' menschheid schier als ware zij er niet, en alsof zij den Logos niet paste. Daartegenover sprak zich in de Antiocheensche school dit gemis aan eenheid meer met bewustheid uit, en ten tweede verlegde deze het zwaartepunt naar den kant der menschelijke natuur, die principieel de beslissing in handen had, en bracht.

Zoo gaven de Ariaansche geschillen vanzelf den stoot tot den Christologischen strijd. En deels geleidelijk, deels krachtens de wet van reactie kon men van het Arianisme over het Semiarisme bij Marcellus aankomen, en vervolgens aan het station „Nestorianisme" uitstappen.

Gaan we nu meer bepaald Marcellus' beweringen na. Hij zeide, dat het Semiarianisme twee Goden leerde. Daarvan wilde hij niet weten. En dies gaf hij eene andere voorstelling van God.

Naar aanleiding van Rom. 1 : 3 en 4 zeide hij, dat de Logos één en hetzelfde was als God, die zich ten aanzien van het „naar den vleesche", alleen door eene energie uitzette of verbreedde: *εἰ μεν γαρ ἡ του πνευματος ἐξετασις γιγνοιτο μονη, ἑν και ταὐτον εἰκοτως ἀν ὁ λογος εἰναι τῳ θεῳ φαινοιτο*, maar als *ἡ "κατα σαρκα" προσθηκη ἐπι του σωτηρος ἐξεταζοιτο, ἐνεργειᾳ ἡ θεοτης μονῃ πλατυνεσθαι δοκει. ὡστε εἰκοτως μονας ὀντως ἐστιν ἀδιαιρετος*, de Eccl.

[1]) Jezus' menschelijke natuur bestond volgens Arius eigenlijk slechts uit een lichaam. Cf. c. Apollinarium (een werk dat op Athanasius' naam is overgeleverd) II, 3: *Ἀρειος .... σαρκα μονην, προς ἀποκρυφην της θεοτητος ὁμολογει. ἀντι δε του ἐσωθεν ἐν ἡμιν ἀνθρωπου, τουτεστι της ψυχης, τον λογον ἐν τῃ σαρκι λεγει γεγονεναι, την του παθους νοησιν και την ἐξ ᾁδου ἀναστασιν τῃ θεοτητι προσαγειν τολμων.* Vgl. ook SCHOLTEN, L. H. K.[4] II p. 376. BAVINCK, Dogm. III p. 277.

Digitized by Google

Theol. II, 4, cf. ibid. 19. Op deze eenheid zou Joh. 10:30 zien, welke woorden gezegd werden, omdat het onmogelijk was *ἡ λογον θεου ἡ θεον του ἑαυτου μεριζεσθαι λογου*, en niet, zooals Asterius meende, *δια την ἐν ἁπασι λογοις τε και ἐργοις ἀκριβῆ συμφωνιαν*, ibid. Deze eenheid wilde hij nader toelichten door een voorbeeld, ibid. I, 17: want het is ook niemand mogelijk *τον του ἀνθρωπου λογον δυναμει και ὑποστασει χωρησαι. ἑν γαρ ἐστι και ταὐτον τῳ ἀνθρωπῳ ὁ λογος, και οὐδενι χωριζομενος ἑτερῳ ἡ μονῃ τῃ της πραξεως ἐνεργειᾳ.* Marcellus wilde dus niet weten van eene zekere *ἑτεροουσια* des Zoons, door de Semiarianen geleerd. Inzoover had hij met zijn *ἑν και ταὐτον* tegen hen gelijk. Maar hij verwierp niet alleen alle minderheid in wezen bij den Logos, ook vond hij eene generatie verwerpelijk, eigenlijk, zooals wij zagen, omdat hij deze zich niet anders dan stoffelijk kon denken; zoodat zijne bewering omtrent *ἑν και ταὐτον* de loochening ook van het onderscheid in personen bij God insluit. Ook hij wist dus evenmin als Arius c. s., over God anders te denken dan over het creatuurlijke. Zou zich ook dit niet op overeenkomstige wijs wreken? Laat ons verder zien. Bij de aanneming des vleesches moest van een *μονῃ τῃ ἐνεργειᾳ πλατυνεσθαι* gesproken worden. Dit correspondeerde met hetgeen Marcellus aangaande de schepping leerde. Doch daar bezigde hij den term *προελθειν*.

Vóór de wereld een aanzijn had, was de Logos in den Vader: *προ γαρ του τον κοσμον εἶναι ἦν ὁ λογος ἐν τῳ πατρι.* Maar toen de almachtige God alles in hemel en op aarde *προεθετο ποιησαι, ἐνεργειας ἡ του κοσμου γενεσις ἐδειτο δραστικης*, en daarom *μηδενος ὀντος ἑτερου πλην θεου*, want zonder tegenspraak ontvingen alle dingen hun bestaan van Hem (Marcellus gebruikt hier het woord *γεγεννησθαι*), toen *ὁ λογος προελθων ἐγινετο κοσμου ποιητης, ὁ και προτερον ἐνδον νοητως ἑτοιμαζων αὐτον*, de Eccl. Theol. I, 8. Voor *ἑτοιμαζων* staat c. Marcel. II, 2: *ὀνομαζων*. Omdat er dus niets was, moest de Logos uitkomen of te voorschijn treden. Op welke wijze? Reeds uit het gegeven citaat valt dit af te leiden. Doch Marcellus formuleert het ook zelf. c. Marcel. II, 2: *οὐδενος γαρ ὀντος προτερον ἡ θεου μονου, παντων δε δια του λογου γιγνεσθαι μελλοντων, προηλθεν ὁ λογος δραστικῃ ἐνεργειᾳ ὁ λογος οὑτος του πατρος ὠν.*

Bij de schepping alzoo een *προελθειν δραστικῃ ἐνεργειᾳ*, bij de aanneming des vleesches een *πλατυνεσθαι μονῃ τῃ ἐνεργειᾳ*. Heeft er dan verandering bij God plaatsgevonden?

Digitized by Google

Om dit te kunnen beoordeelen moeten we zien, of dit „zich verbreeden" en „uitkomen" duurzaam is, dan wel, of het eens weer een einde nemen zal. Vóór de schepping was er stilte: *προ γαρ της δημιουργιας άπασης ήσυχια τις ήν, ώς εἰκος, όντος έν τῳ θεῳ του λογου.* Toen was de Logos in God, c. MARCEL. II, 2. Doch hoe zal het zijn na het einde dezer wereld? *ἱνα .... μετα το τελος της πραξεως αὐθις, ώς λογος, ένωθῃ τῳ θεῳ ...*, de Eccl. Theol. II, 8; cf. ibid. 9 *τοτε έσεσθαι αὐτον ώς και προτερον ήν. ήν δε προτερον, ώς αὐτος έφη, έν ήσυχιᾳ. οὐκουν άποσιωπησει τοτε ό θεος, προ τουτου μεν λαλων και τῳ λογῳ χρωμενος ένεργῳ.*

Dus is de Logos nu niet in God en niet met Hem vereenigd. Eens was Hij dat, nu is Hij het niet, straks zal Hij het wederom zijn. Er is derhalve verandering. Op God zelven wordt het worden in creatuurlijken zin overgebracht. Zij het nu al, dat hierbij de woorden *δραστικῃ ένεργειᾳ* of dergelijke gebezigd worden, dit neemt niet weg, dat bij of in God zelven wijziging van verhouding gezegd wordt plaatsgegrepen te hebben, toen de schepping zoude ontstaan, en dat zij eenmaal wederom verandering ondergaan zal. Terwille van het creatuur kon God niet blijven zooals Hij eeuwig was, maar door Zijne scheppende werkzaamheid onderging Hij voor Zichzelven wijziging in bestaansmanier.

Nu is hiermee wel op andere wijze, doch in geene mindere mate dan bij Arius c. s. de absoluutheid van het onderscheid in wezen tusschen God en schepsel feitelijk geloochend. Arius kwam met een „mittlere Substanz", zij het ook „trotz alles Sträubens"; Marcellus brengt de verandering in God, door of terwille van het creatuur bewerkt. Marcellus' voorstelling van Gods wezen was daarom zakelijk weinig beter dan die van Arius; cf. ook DORNER I, p. 877 vv.

Dit moest wel tot soortgelijke gevolgen leiden, n.m.l. dat Gods aanraking van de wereld zoo gering mogelijk werd. Daartoe ontkende Arius het rechtstreeksche van Gods scheppingsdaad. Een bemiddelaar behoorde tusschen beiden te komen. Onmiddellijke gemeenschap van den hoogsten of eigenlijken God en de gewone schepselen was voor deze laatsten niet om uittehouden, voor den Eerste onteerend. Bij Marcellus was er wel onbemiddelde aanraking, maar zij mocht niet eeuwig voortduren. Er moest een eind aan komen. Immers bestond God nu niet zooals Hij eenmaal was en gelijk het Hem als God blijkbaar betaamde; en daarom

Digitized by Google

kon die gemeenschap, welke zonder bemiddeling geschiedde, slechts tijdelijk geduld worden.

Voorts ook nog. Bij Arius ging het om de existentie. Het *γεννητον* des schepsels en het *ἀγεννητον* Gods waren de beide punten, waaraan hij genoeg meende te hebben. Op het wezen der dingen ging hij niet in. En hij kwam dientengevolge ook niet tot het inzicht, dat geen schepsel ook maar één oogenblik zou kunnen bestaan, zonder dat God het positief in zijn bestaan en zóó-bestaan handhaafde. Als de dingen er daarom maar eenmaal waren, scheen alles vanzelf te gaan. Dan hadden ze God niet meer noodig. Slechts om ze aan het zijn te helpen, was er behoefte aan Zijne werking. Een deïstische gedachtengang alzoo. Welnu, zoo scheen ook bij Marcellus alles vlot te loopen, wanneer God de schepselen maar eenmaal voortgebracht had. Voor dit laatste was Zijn *δραστικη ἐνεργεια* onmisbaar. Doch daarna verzorgden de dingen zelve zich zonder goddelijken bijstand. Immers hield dat *προελθειν* straks weder op. Dus *moest* het dan gaan zonder God. Dit kon gedacht worden op eene wijze, dat alles in God opging, òf dat alles eene zoodanige zelfstandigheid verkreeg, dat het zelf eeuwig zich in stand houden kon. In beide gevallen werd het creatuur niet als schepsel Gods gehandhaafd, maar op deze of op gene wijs aan Hem gelijk gemaakt. Doch waarom geschiedde het wederom in God ingaan niet eerder dan bij het einde der wereld? Omdat de Schrift duidelijk leerde, dat bij den oordeelsdag ook degenen die Jezus kruisigden, Hem zien zullen: *οὐκουν ἐνεργειᾳ μονῃ δια την της σαρκος προφασιν ἀχρι τοσουτου κεχωρισθαι του πατρος φαινεται*, totdat de naderende tijd des oordeels aanbreekt, *ἱνα των τηνικαυτα ἐκκεντησαντων, κατα την προφητειαν, ἑωρακοτων τον ἐκκεντηθεντα* ..... c. Marcel. II, 4. Dan zou Jezus dus ook Zijne menschelijke natuur wederom afleggen. Als de Heiland toch zegt, dat het vleesch niets nut, *πως ἐγχωρει την ἐκ γης τε οὐσαν και μηδεν ὠφελουσαν ἐν τοις μελλουσιν αἰωσιν ὡς αὐτῳ λυσιτελουσαν συνειναι τῳ λογῳ*; ibid. II, 3. Deze menschelijke natuur was derhalve dan overbodig. Zij kon geen diensten meer bewijzen. En daarom scheidde de Logos zich van haar, om niet meer van den Vader *ἐνεργειᾳ μονῃ* gescheiden te zijn. Maar er was ook nog een andere reden: *πως ἐδει την του δουλου μορφην, ἡν ἀνειληφεν ὁ λογος, μορφην οὐσαν δουλου, συνειναι τῳ λογῳ; διο ἀδυνατον γενοιτ' ἀν*, ibid. De Logos en *ἡ σαρξ* of *ἡ δουλου μορφη* konden dus niet samen zijn. Waarom niet? Omdat de laatste de *μορφη* van een dienstknecht

Digitized by Google

was: μορφην οὐσαν δουλου. Het samenzijn met die „dienstknechtsgestalte" moest den Logos dus eigenlijk compromitteeren. Het was Zijner onwaardig. Doch dit had dan toch een tijdlang plaatsgevonden. Het samenzijn duurde zelfs nog voort. En het zoude aanhouden tot den oordeelsdag. Alzoo hebben we hier de gedachte, dat het bezit zelf der menschelijke natuur voor den Logos vernederend is, en dat de staat van vernedering eerst eindigt met den dag des gerichts, bepaald daardoor, dat de Zone Gods zich wederom van Zijne menschheid scheidt.

Noch deze scheiding of aflegging, noch deze beschouwing over het onteerende werd door de Semiarianen gedeeld. Dezen schenen te zeggen, dat het „vleesch" door de opstanding Gode waardig was geworden. Althans noemt en verwerpt Marcellus dit gevoelen: εἰ δε τις λεγοι, δια τουτο την ἀνθρωπινην σαρκα ἀξιαν εἰναι του λογου, ὁτι δια της ἀναστασεως ἀθανατον αὐτην ἀπειργασατο, die moet weten, ὁτι οὐ παν ὁπερ ἀθανατον, τουτο ἀξιον θεου, c. Marcel. II, 4. Hij gaat daarop voort: μειζων γαρ και αὐτης της ἀθανασιας ὁ θεος, ὁ τῃ ἑαυτου βουλησει και τα μη ὀντα ἀθανατα ποιειν δυναμενος. Vervolgens wijst hij op de engelen, om te doen inzien, dat niet al wat onsterfelijk is ἡνωσθαι θεῳ ἀξιον heeten mag. Nu spreekt Eusebius hierbij van een „afgrond van ongerijmdheid", waarin Marcellus gevallen zou zijn: εἰς βυθον ἀτοπιας ἑαυτον ἐκπεπτωκοτα συναισθομενος. Maar de ongerijmdheid zit toch niet in de loochening, dat men van een „Gode waardig" spreken mag bij het onsterfelijk geworden vleesch. Mogelijk doelt Eusebius meer op Marcellus' leer van de aflegging der menschelijke natuur, met zijne daarvoor aangevoerde argumentatie als een geheel genomen. Dit moge echter blijven rusten, opdat we nu nader zien, of Marcellus' beweren wel zoo wezenlijk van het door hem bestreden gevoelen verschilt. Degenen die aannamen, dat met de onsterfelijkheid van Jezus' menschelijke natuur alle sprake van vernedering of onwaardigheid moest ophouden, stelden daarmee, dat de Zone Gods naar Zijne Godheid tot den dag der opstanding in een harer onwaardige verbinding of gemeenschap had verkeerd. Eerst toen de ἀθανασια het deel van Jezus' menschheid was geworden, kon de goddelijke natuur zonder zich te onteeren met haar vereenigd zijn. Twee dingen gaf men alzoo feitelijk toe: de mogelijkheid, dat eenig creatuur door zijnen ellendigen staat op God eene schaduw van onwaardigheid kon werpen, als Hij er zich mee vereenigde; ten tweede, dat dit geval bestaan had. Doch

Digitized by Google

met de opstanding ware het laatste geëindigd. Daarna toch blonk het schepsel in eenen Gode waardigen staat van heerlijkheid, en daarom bestond er toen geen grond meer, dat Hij er zich van behoefde los te maken. Echter vonden deze twee punten ook bij Marcellus geen bezwaar. Slechts verschilde hij van hen in meening over het al of niet onwaardige reeds van het aannemen of bezitten der *σαρξ*, afgedacht van haar toestand, en daarom ook over de wijze, waarop deze staat van vernedering moest eindigen. Hij achtte, dat dit eerst geschieden kon, als de vereeniging volkomen verbroken werd.

Het onteerende zat niet alleen in den toestand des vleesches, maar in de verbinding zelve. En omdat deze staat van onwaardigheid niet duren mocht, moest de menschelijke natuur weer afgelegd worden. Marcellus liet de vernedering dus wat langer aanhouden, en op eene andere manier eindigen, wijl hij de onwaardigheid in iets anders meende te moeten zien. Maar zakelijk maakt dit geen beteekenend verschil. Want beider gedachten over het goddelijk wezen waren niet zoodanig, dat bij Gods natuur nimmer op eenige wijze van onwaardigheid kon gesproken worden. Integendeel erkenden beiden, dat zulk een vernederende toestand, 't zij dan korter, 't zij dan langer, had bestaan. En nu kwam het eerste gevoelen er toe, om Gods heerlijkheid aftemeten naar die van het creatuur; dus feitelijk Zijne glorie op creatuurlijke wijs te denken, waardoor God niet volkomen in alles als God werd gehandhaafd; doch Marcellus kwam er toe om te leeren, dat God zich van de menschheid en de wereld terugtrekken moest en zou; waardoor aan de schepping een zoodanig bestaan en leven werd toegekend, dat zij God konde missen; tenzij het creatuur in God mocht opgaan. Hij vergoddelijkte dus in meerdere of mindere mate het schepsel, maar liet juist daardoor God naar beneden dalen.

Resultaat van beide meeningen was derhalve, dat het schepsel de hem als creatuur gestelde perken te buiten ging, en God tot schepsel werd verlaagd.

Wat er dan voorts van Jezus' menschelijke natuur werd, verklaarde Marcellus niet te weten, c. MARCEL. II, 4, p. 108/109.

Den schriftuurlijken grond, waarop hij met zijn beweren meende te rusten, leeren wij uit deze woorden kennen: nu geloof ik de goddelijke schriften, *οτι εἱς θεος, και ὁ τουτου λογος προηλθε μεν του πατρος*, opdat alle dingen door Hem zouden worden; doch na den tijd des

oordeels en de herstelling (διορθωσιν) van alles en τον ἀφανισμον της ἀντικειμενης ἀπασης ἐνεργειας, dan zal Hij onderworpen worden θεῳ και πατρι, die Hem alle dingen onderworpen heeft, ἱνα οὑτως ᾐ ἐν θεῳ ὁ λογος, ὡσπερ και προτερον ἠν, ibid. p 109; cf. ook ibid. 2, p. 84/85. Hij meende dus, dat I Cor. 15 : 28 hem tot steunpunt strekte. Hoe ongegrond deze meening was, kan blijken, als we den tekst inzien. Er staat: ὁταν δε ὑποταγῃ αὐτῳ τα παντα, τοτε και αὐτος ὁ υἱος ὑποταγησεται τῳ ὑποταξαντι αὐτῳ τα παντα, ἱνα ᾐ ὁ θεος τα παντα ἐν πασι. Waarop het bij dezen tekst nu allereerst aankomt is, te vragen naar het begrip van ὑποταττειν, dat driemaal daarin voorkomt, en evenzoo in vers 27 drie keer. Bovendien doet het verband den zin er van kennen. Wij kunnen zijn strekking goed weergeven met behulp van ons woord onderdaan. ὑποταττειν is dan: rechtens òf feitelijk tot onderdaan maken.

Nu heeft de Vader alle dingen rechtens als onderdanen aan den Zoon gegeven. Maar feitelijk zijn zij dat nog niet. Ofschoon dus naar recht des Zoons onderdanen, zijn de dingen Dezen nog niet onderdanig. Dit laatste moet de Zoon zelf tot stand brengen. Wat krachtens Gods gave recht van bestaan heeft en anderzijds plichtmatig is, moet de Zoon tot feit realiseeren. Aldus wordt de zin van dezen tekst: wanneer die verwerkelijking dan eindelijk tot stand gekomen is, en alle dingen Hem nu, gewillig of onwillig, onderdanig zullen zijn, dan zal ook de Zoon zelf zich onderdaan betoonen van Hem, die alle dingen tot Zijn onderdanen stelde.

Echter gaat Marcellus het middelste ὑποταττειν (ὑποταγησεται) eenvoudig behandelen, alsof het ware εἰναι ἐν of ἑνουσθαι, zonder een oogenblik nategaan, of dit ook maar bestaanbaar ware met het woord zelf en met het verband. Is voorts ὑποταγησεται: Hij zal zich onderdaan betoonen, of onderdanig blijken, dan vloeit daaruit voort, dat deze tekst niet leert, dat Jezus Zijne menschelijke natuur eenmaal wederom zal afleggen, maar juist omgekeerd, dat Hij haar eeuwig zal behouden. Immers behoeven we alleen maar te vragen, of Jezus naar Zijne goddelijke natuur onderworpen of onderdanig *kan* zijn. En dan zegt een ieder, die Zijn waarachtig God-zijn erkent: neen. Zal Hij desniettemin zich onderdaan betoonen, dan moet Hij iets bezitten, waarnaar Hij wel ondergeschikte kan wezen. En dat is dan Zijne menschelijke natuur. Hiermee is deze tekst niet volledig geëxegetiseerd. Maar toch is aldus genoegzaam aangetoond, hoe ten

Digitized by Google

onrechte Marcellus er zich op beriep voor zijne leer zoowel van de aflegging van Jezus' menschheid, als van een eenmaal wederom in God in-zijn of met Dezen vereenigd wezen van den Logos, zooals hij daarover schreef. Het denkbeeld eener zoodanige aflegging vindt geen den minsten steun in I Cor. 15 : 28, maar wordt er beslist door weersproken.

Doordat Marcellus nu zijn beschouwingen over hetgeen straks komen zou, het z. g. n. in God in-zijn of met Hem vereenigd-wezen van den Logos, aan dezen tekst en aan dit begrip van *ὑποταγή* vastkoppelde, kreeg dit in God' ingaan den schijn van een daad, die uit gehoorzaamheid geschiedde, van een daad uit plichtsbetrachting alzoo.

Daardoor trad al verder het *προελθεῖν* in het licht van insubordinatie of onbetamelijke emancipatie, van welke de Logos later terugkwam, om zich wederom te onderwerpen. En alzoo stond bij Marcellus de verhouding van God en Logos toch in het teeken van subordinatianisme. Zeker zal hij zulks niet bedoeld hebben. Maar niet *zijn* bedoeling regelde den loop der feiten.

III. Bij de Antiocheensche School valt voor het punt dezer studie op meerdere of mindere overeenstemming in grondgedachten met het Arianisme, het Semiarianisme en Marcellus te wijzen, waarom hare behandeling aan die van de andere genoemden scheen te mogen worden verbonden. Met haar wordt hier de „Nestoriaansche" richting bedoeld. Doch waar het nu gaat om het beginsel en de drijfkracht van een beweren, was het beter Nestorius' naam niet op den voorgrond te plaatsen, doch te vervangen door bovengebezigde, wijl dan ruimer gelegenheid geboden wordt, den eigenlijken gedachtengang dezer richting te leeren kennen. Nestorius blijft ook zoo goed als onbesproken, en wij handelen nu schier uitsluitend over hetgeen de man schreef, dien Harnack den karakteristieken vertegenwoordiger dezer school noemt. II, p. 326, 1 „Der erstere (t. w. Theodorus van „Mopsuesta, gest. 428) ist der typische Repräsentant der ganzen „Richtung". Bedoeld is de Antiocheensche.

Het kenmerkende dezer richting is haar vrijheidsbegrip, zegt Dorner II, p. 39/40: „Der Punkt der am meisten die Eigen„thümlichkeit der Christologie des Diodor v. Tarsus und des „Theodor ins Licht stellt, ist der Freiheitsbegriff." En Harnack oordeelt in gelijken geest II, p. 326: „Dasz Christus einen freien

Digitized by Google

„Willen besessen habe, wurde der Leitstern ihrer (t. w. der Antiochener) Christologie."

Wat dit zeggen wil is, dat in den grond der zaak door den mensch beslist wordt over Gods doen; dat er van het schepsel eene bepalende werking uitgaat op God; waardoor God dus van zijn creatuur afhankelijk wordt; hetgeen insluit, dat men zich God denkt op eene zoodanige wijze te bestaan, dat zulks mogelijk is. Dies kan ook in dit gedachtensamenstel, opgetrokken naar eisch van de daaraan ten grondslag liggende beschouwing, God niet in allen deele als God gehandhaafd worden, en verkrijgt het schepsel tegenover Hem eene plaats, als niet voegt aan het maaksel Zijner handen. In zijn *περι ἐνανθρωπησεως* spreekt Theodorus over een drieërlei *ἐνοικησις*, eene „inwoning" n.m.l. die geschieden zou *οὐσιᾳ*, of *ἐνεργειᾳ*, of *εὐδοκιᾳ*. Cf. Harnack II, p. 331—333 Anm. Dorner II, p. 45, 16. Van de twee eerste mag bij God geen sprake zijn, meent hij: *οὐσιᾳ μεν οὖν λεγειν ἐνοικειν τον θεον των ἀπρεπεστατων ἐστιν*. Zoo iets zou ook gelden van het *ἐνοικειν ἐνεργειᾳ*. Een van twee toch ware het geval, zegt hij: òf God ware alleen daar waar Hij „inwoonde" en *ἀλλων ἀπαντων ἐκτος*, òf deze *ἐνοικησις* moest ook *τοις ἀλογοις και ἀψυχοις* toegeschreven worden. Dit houdt dus het dilemma in: òf alleen daar en nergens elders, òf overal gelijk. Nu is het eerste ongerijmd vanwege Gods alomtegenwoordigheid: *ὁπερ ἀτοπον εἰπειν ἐπι της ἀπειρου φυσεως*, en het tweede blijkbaar onbetamelijk. De noodzakelijkheid voor het tweede zoude in de *ἀπειρος φυσις* van God liggen. Theodorus loochent dus Gods ommipraesentia essentialis niet, maar leert haar. Doch het komt er op aan, hoe hij deze zich denkt. En dat is blijkbaar als een uitgebreid-zijn, als een nergens binnen besloten wezen. Daarom de naam *ἀπειρος φυσις*. Alzoo hebben we hier wederom het negatieve. De ruimte schijnt er te wezen onafhankelijk van God, en in die bestaande ruimte is nu Gods wezen als een soort fluïdum overal uitgebreid. Dat is geene voorstelling noch van Gods wezen, noch van Zijne alomtegenwoordigheid, zooals de Schrift haar biedt. Immers geeft deze allereerst eene positieve beteekenis aan, n.m.l. zóó, dat er geene plaats bestaanbaar is, tenzij God haar *deed*, en elk oogenblik weer en steeds door haar *doet* zijn, niet door eene werking uit de verte, maar door tegenwoordigheid van Zijn wezen. Daaruit vloeit voort, dat God, hoewel op alle plaatsen met Zijn wezen tegenwoordig, toch niet overal

Digitized by Google

op gelijke wijze is. Ook daarin toont Hij de verscheidenheid te beminnen. En uit het verschil in praesentia Dei essentialis ontstaat het onderscheid der schepselen. Maar Theodorus dacht zich Gods wezen blijkbaar als een soort vloeistof, en Zijne alomtegenwoordigheid als een grenzenloos uitgestroomd-zijn, overal gelijk. Hieraan verbond zich de voorstelling van het noodzakelijke, van het onafwendbare. Wat God was naar Zijn wezen, dat was Hij nu eenmaal ook ondanks Zichzelven. Willens of onwillens, Hij moest het zijn. Ook zelf stond Hij eigenlijk als een machtelooze daartegenover. En daarom moest er gezocht worden naar een terrein van beweging, waarop God, vrij van Zijn wezen, naar believen, d. i. naar willekeur, doen kon wat Hij mocht willen. Tengevolge van zijn onschriftuurlijke voorstelling van Gods wezen, moest Theodorus derhalve allereerst eene poging aanwenden, om God los te maken van Zijn eigen wezen, opdat Hij zou kunnen verrichten wat Hem goed docht, zonder aan Zijn wezen gebonden te zijn. „Seine Unbeschränktheit *μειζονως σωζεται ὁταν φαινηται μη ὡς ἀναγκῃ τινὶ δουλευων τῳ ἀπεριγραφῳ της φυσεως*, bij Dorner t a. p. p. 46, 17. Er moest alzoo gezorgd worden, dat God niet aan *ἀναγκῃ* wierde onderworpen. Dit laatste zou het geval zijn, indien Hij handelde krachtens *het* onomschrevene Zijner natuur. Daarom moest God zich tegenover deze gesteldheid van Zijn wezen, hetwelk eigenlijk onderscheiden is van Hemzelven, vrijelijk kunnen bewegen: *εἰ μεν γαρ ἀπανταχου παρων τῃ εὐδοκιᾳ, ἑτερως παλιν ἀναγκῃ δουλευων εὑρισκετο, οὐκετι κατα γνωμην την παρουσιαν ποιουμενος, ἀλλα τῳ ἀπειρῳ της φυσεως και την γνωμην ἑπομενην ἐχων*, ibid. De tegenstelling is dus: *ἡ γνωμη* en *το ἀπειρον της φυσεως*; m. a. w, bij God zelven wordt eene tegenstelling gemaakt. *ἡ γνωμη* geeft het „vrije" aan, *το ἀπειρον της φυσεως* het onvermijdelijke. En dit vrije is eerst dan te handhaven, wanneer het niet bestaat in een volgen (*ἑπεσθαι*) van „het grenzenlooze Zijner natuur". De vrijheid bestond derhalve allereerst in een van Gods wezen onafhankelijk-zijn. Aldus werd Gods simplicitas prijsgegeven. Theodorus kon Gods wezen niet in Zijne Goddelijkheid denken, waardoor de tegenstelling van dwang en willekeur vanzelve uitgesloten ware. Evenwel is deze „vrijheid" nog geen willekeur. Zien we dat verder. We vonden, dat God noch met Zijn wezen, noch met Zijn werking kon „inwonen": *οὐτε οὐσιᾳ λεγειν οὐτε μην ἐνεργειᾳ οἱον τε ποιεισθαι τον θεον την ἐνοικησιν*. Wat blijft er dan nog over? *τι οὐν ἀρα*

Digitized by Google

ὑπολειπεται; Welke term drukt hier het juiste uit? *τινι χρησομεθα λογῳ ὁς ἐπι τουτων ἰδιαζον Φαινεται φυλασσομενος*; Dat is *εὐδοκιᾳ*: *δηλον οὐν ὡς εὐδοκιᾳ λεγειν γινεσθαι την ἐνοικησιν προσηκειν*. Dus leverde het *ἐνοικειν* geen bezwaar op, maar alleen het *οὐσιᾳ* en *ἐνεργειᾳ ἐνοικειν*. Dit hangt echter geheel samen met het Godsbegrip dat men heeft. Wat is nu dit welgevallen? *εὐδοκια δε λεγεται ἡ ἀριστη και καλλιστη θελησις του θεου ἡν ἀν ποιησηται*.... Het is dus een willen Gods, of Zijn wil in actie. Doch op deze wijze wordt geleerd, dat God met Zijn wezen, dat immers *ἀπειρον* en *ἀπεριγραφον* is, ergens zijn kan, zonder er *εὐδοκιᾳ* te wezen; voorts, dat God ergens *εὐδοκιᾳ* kan *ἐνοικειν*, zonder dit tevens *οὐσιᾳ* en *ἐνεργειᾳ* te doen; ten derde, dat er sprake mag zijn van Gods *θελησις ἡν ἀν ποιησηται*, zonder dat Zijn wezen en *ἐνεργεια* daarbij te pas komen. Heel Gods simpliciteit en volzaligheid gaan aldus te loor. Maar toch werd Zijn welgevallen geen willekeur. Want de *εὐδοκια* is *ἡ ἀριστη και καλλιστη θελησις του θεου ἡν ἀν ποιησηται*, doch, en dat is de zaak, *ἀρεσθεις τοις ἀνακεισθαι αὐτῳ ἐσπουδακοσιν ἀπο του εὐ και καλα δοκειν αὐτῳ περι αὐτων*. Er zijn wezens. Sommige van hen beijveren zich om God aan te hangen. Daardoor voelt Hij zich gestreeld. En in blije gulheid overstort Hij hen met weldaden. Hij komt bij hen, en gaat in hen „inwonen". Er zijn ook anderen. Dezen laten Hem links liggen. Zij blijken niet van Zijn gezelschap gediend te wezen. Nu, dan houdt Hij zich ook op een afstand, indien Hij zich niet in gekrenktheid terugtrekt bovendien. Niet naar Zijn wezen en werking: *ἀπειρος μεν γαρ ἀν και ἀπεριγραφος την φυσιν παρεστι τοις πασι, τῃ δε εὐδοκιᾳ των μεν ἐστι μακραν, των δε ἐγγυς*. Hoe steekt bij het gedrag dezer laatsten dat der eersten af! Zij willen in de nauwste gemeenschap met Hem leven (*ἀνακεισθαι αὐτῳ*). Daarvoor doen zij zoo hun best. Ja, zij hebben zich zoo beijverd (*ἐσπουδακοσι*). Dat te aanschouwen overweldigt Gods hart. En Zichzelven schier geen meester van vreugde, opent Hij de sluizen voor den stroom Zijner gunstbewijzen, als om Zichzelven schadeloos te stellen voor den hoon, door de anderen Hem aangedaan. *εὐδοκια δε λεγεται ἡ ἀριστη και καλλιστη θελησις του θεου ἡν ἀν ποιησηται ἀρεσθεις τοις ἀνακεισθαι αὐτῳ ἐσπουδακοσιν ἀπο του εὐ και καλα δοκειν αὐτῳ περι αὐτων*.

De vrijheid Gods bestaat alzoo hierin, dat Hij in onafhankelijkheid van zijn wezen zich regelt naar het gedrag Zijner schepselen. Derhalve hebben deze laatsten ten principale de beslissing over

Digitized by Google

Zijn doen in hun handen. En zij handelen natuurlijk niet krachtens eene voorafgaande werking van Gods wezen, want dat zou hunne vrijheid vernietigen.

Naar deze beginselen construeert Theodorus nu ook zijne Christologie. In Jezus was de hoogste eenheid tusschen God en mensch tot stand gekomen. Daarin overtrof Jezus alle anderen: *μονος ἐξαιρετον ἐχων τουτο ἐν τῃ προς τον θεον λογον συναφειᾳ, της τε υἱοτητος και κυριοτητος μετεχων*, bij HARNACK t. a. p. Cf. Nestorius ad Cyrillum in Opp. Omn. Cyrilli, Lutetiae 1638 fol. 6 p. 28 D: *εἶναι μεν οὖν της υἱου θεοτητος το σωμα ναον, και ναον κατ' ἀκραν τινα και θειαν ἡνωμενον συναφειαν.* Cf. ibid. fol. 7, p. 16 B: *το της υἱοτητὸς τηρουμεν μοναδικον ἐν ἀνθρωποτητος και θεοτητος φυσει.* Doch in het citaat van Theodorus is reeds opmerkelijk, dat er niet staat: *ἡ προς αὐτον του θεου λογου συναφεια*, doch: *ἡ προς τον θεον λογον συναφεια.* Daarmee wordt de menschelijke natuur als de actieve voorgesteld, die zich aan den Logos vasthoudt, terwijl van eene werking Gods in dezen niet blijkt. Nu was God hierbij wel werkzaam, doch Hij volgde het doen van Jezus' menschelijke natuur. Daarnaar regelde Hij zich in de verleening Zijner genadegaven. *Ιησους δε προεκοπτε χαριτι παρα θεῳ—χαριτι δε, ἀκολουθον τῃ συνεσει και τῃ γνωσει την ἀρετην μετιων, ἐξ ἡς ἡ παρα τῳ θεῳ χαρις αὐτῳ την προσθηκην ἐλαμβανε*, bij HARNACK t. a. p.

In de deugdsbetrachting was Jezus stipter en bedrevener dan den overigen menschen mogelijk was: *δηλον δε ἀρα κἀκεινο, ὡς την ἀρετην ἀκριβεστερον τε και μετα πλειονος ἐπληρου της εὐχερειας ἡ τοις λοιποις ἀνθρωποις ἦν δυνατον*, ibid. Hij ontving dan ook meerdere genade. Want deze moest van Hem op de anderen overgaan: *ἑνωσας αὐτον ἑαυτῳ τῃ σχεσει της γνωμης, μειζονα τινα παρειχεν αὐτῳ την χαριν, ὡς της εἰς αὐτον χαριτος εἰς παντας τους ἑξης διαδοθησομενης ἀνθρωπους*, ibid. Hij verkreeg *μειζονα συνεργειαν προς την των δεοντων κατορθωσιν.*

Dit handelt echter slechts van den voortgang en den voortduur dezer rijkere genade, meerdere saamwerking en nauwere vereeniging. Daaruit blijkt reeds, dat de deugdsbeoefening van Jezus' menschelijke natuur de primair-bepalende was. Immers diende zij als maatstaf waarnaar, en was zij de grond waarop God Zijne hulpe en geheel eenige *συναφεια* schonk. Daarmee was de eigenlijke vastheid onzer verlossing uit Gods hand genomen, en deze ter beschikking gesteld van Jezus' menschheid, evenals bij Origenes. Maar belangrijker is nog de vraag naar den aan-

Digitized by Google

vang dezer innige gemeenschap. Origenes had daarbij de leer van de praeëxistentie der zielen te baat genomen. Doch waar deze weg doodgeloopen was, moest Theodorus een ander pad kiezen. Om nu niet in eerster instantie en ten principale te laten beslissen door God, bleef er geene andere keus dan die der voorwetenschap Gods. God zag van tevoren hoedanig Jezus' menschelijke natuur straks wezen zou, en daarom verbond de Logos zich reeds in het eerste oogenblik van haar aanzijn met haar. *ἡνωτο μεν γαρ ἐξ ἀρχης τῳ θεῳ ὁ ληφθεις κατα προγνωσιν, ἐν αὐτῃ τῃ διαπλασει της μητρας την καταρχην της ἑνωσεως δεξαμενος.* God de Logos vereenigde haar in den allereersten aanvang harer vorming met zich *κατα προγνωσιν του ὁποιος τις ἐσται.* Het doen en zijn des schepsels werd door God als richtsnoer genomen voor Zijne eigene daden. Zoo ging het creatuur voorop, en kwam God achteraan; en bepaaldelijk volgde Hij den gang van den mensch. „Das Wissen, dasz Christus auch ohne ur„sprüngliche Vereinigung mit dem Logos dieser Auszeichnung „sich würde werth gemacht haben, bleibt das Motiv für Gott, „warum er so ausgezeichnet ward von Anfang an," DORNER II, p. 49, 18. Nu schrijft DORNER evenwel verder, dat men hierbij zekere redeneering van Theodorus vergelijken moet, „wornach die *προγωνσις* nicht sowohl Praescientia als Prädestination ist." DORNER schijnt dan voorts de door hem aangegeven plaats mee te deelen. Hij gaat tenminste voort: „Gott würde, sagt er, nicht „einfach ohne Rücksicht auf den Nutzen (*χρησιμος λογος*) „einen Menschen angenommen und mit sich so verbunden haben „dasz er Gegenstand der Anbetung für die ganze Schöpfung ward, „wenn nicht das durch ihn zu Volbringende eine gemeinsame „Wohlthat für das Universum wäre." Doch hierin vergist DORNER zich dan, want deze plaats spreekt niet over het karakter der voorkennis, maar zegt alleen, dat de *συναφεια* niet enkel ter wille van Jezus' deugdzaamheid, doch tevens met het oog op haar nut door den Logos met Zijne menschelijke natuur werd aangegaan. Die vereeniging geschiedde dus vanwege de voorkennis èn van Jezus' deugdsbetrachting èn van het algemeene nut dier verbinding. Over den aard der praescentia wordt ganschelijk niet gerept. Hoogstens kan men zeggen, dat het aangaan der vereeniging onder Gods praedestinatie stond. Maar dit loochent niemand; want zich zoo nauw met de menschheid verbinden was een daad van *Hemzelven*. En dat bij Gods *eigen* doen een

Digitized by Google

woord door Zijn wil meegesproken wordt, is niet in geschil. Doch de praedestinatie raakt de handeling des schepsels. En daaromtrent leert Theodorus hier niets dan een tevoren er weet van hebben. Hiermee gaat hij niet uit boven hetgeen ook Arius reeds gezegd had. „De Logos is ook zelf niet onveranderlijk, doch blijft *καλος* zoolang Hij wil *τῳ ἰδιῳ αὐτεξουσιῳ*. Als Hij wil, *δυναται τρεπεσθαι* evenals ook wij, *τρεπτης ὢν Φυσεως*. Daarom ook *προγινωσκων ὁ θεος ἐσεσθαι καλον αὐτον, προλαβων αὐτῳ ταυτην την δοξαν δεδωκεν, ἡν ἀνθρωπος και ἐκ της ἀρετης ἐσχε μετα ταυτα. ὡστε ἐξ ἐργων αὐτου, ὡν προεγνω ὁ θεος, τοιουτον αὐτον νυν γεγονεναι πεποιηκεν*, Arius bij Athanasius, c. Ar. I, 5. Op bovengenoemde plaats schrijft Dorner nog ook: „Diese Rückbeziehung auf die „göttliche *προγνωσις* ist der Rest origenistischer Christologie; aber „es wird kein realer Moment mehr angenommen, da Christus „ohne den Logos sich erst durch seine Tugend der Einigung „mit dem Logos würdig gemacht hätte, sondern dieses rein „menschliche Leben wird nur in Gottes Gedanken festgehalten." Wanneer hierbij „Rest" beteekenen moet = onbeteekend overblijfsel, dan is deze apprecieering onjuist. Want wel leerde Theodorus geene praeëxistentie der zielen zooals Origenes, maar deze leer was in Origenes' systeem slechts hulphypothese. [1]) Wat dezen bezielde was het *αὐτεξουσιον* der redelijke wezens. Dat bestond in een zelve zich bepalen, onafhankelijk van Gods determineerenden invloed. Ontneembaar was het hun niet, of zij zouden hun natuur verloren hebben. Toch konden zij de capacitas mali kwijtraken, doch alleen door zichzelven. Dit geschiedde met Jezus' ziel. Het zal eenmaal bij alle redelijke wezens het geval zijn na de *ἀποκαταστασις παντων*. In verband nu met hunne determinatie beschikte God de verscheidenheid in de wereld, tot belooning, of tot straf; en ieder redelijk schepsel bewerkte alzoo zelf zijn toestand. Maar dit liep bij de geboorte spaak. De een kwam arm, een ander rijk ter wereld, deze was gezond en krachtig, geene mismaakt en ongelukkig. Hoe groot verschil was er bovendien in ouders enz. Om hierbij het *αὐτεξουσιον* en de leer van het meritum in Origenistischen zin vast te houden, bleef er slechts één uitweg open: die van het vóórbestaan, der praeëxistente verdienste. Op dit pad kan men echter twee richtingen uitgaan: de richting der reëele praeëxis-

---

[1]) Cf. ook Bavinck, Dogm. II p. 442, III p. 70 en Daubonton a. w. p. 9 vv.

Digitized by Google

tentie, of die der praeëxistentie in Gods overweging. Bij de eerste is het doen reeds een feit; bij de tweede denkt God zich dat reeds als een feit. En bij beide richt Hij in Zijn doen zich naar hetgeen de redelijke creaturen, reeds in werkelijkheid of nog slechts in Zijne vóórwetenschap, volbrachten.

Deze twee zijn dus tamelijk wel lood om oud ijzer. Zij bewegen zich in dezelfde richting, ook al bewandelen zij niet volkomen denzelfden weg. De gedraging van het creatuur bepaalt het doen van God ten aanzien des schepsels. God komt achteraan. De mensch baant den weg. Nu koos Origenes voor de reëele praeëxistentie, Theodorus met Arius e.a. voor het vóórbestaan in Gods overweging. Doch dit maakt zooveel verschil niet uit. En te minder waar Origenes zijn beschouwing van meritum etc. niet op de leer der praeëxistentie bouwde, maar veeleer omgekeerd. Moge dus de „Rückbeziehung auf die göttliche *προγνωσις* der Rest origenistischer Christologie" heeten, dan is zij niettemin eene rest, die het beginsel in zich bergt, en slechts in anderen vorm biedt, wat gebleken was anders niet op te gaan. Zakelijk geeft zij hetzelfde. Doch de leer der *προγνωσις* als nuda praescientia vertoont zich in een vromer schijn en misleidt het menschelijk denken lichter.

Uit hetgeen tot hiertoe van Theodorus' beschouwingen over God en Zijne verhouding tot de wereld en den Christus besproken werd, laten zich verschillende dingen natuurlijk verklaren. Vooreerst een gemis aan schuldgevoel, en daartegenover een zien op de ellendige gevolgen der zonde, dat Dorner bij Theodorus aantreft. Hij schrijft p. 55: „So stark Theodor „die Freiheit des Menschen hervorhebt, so stark, sollte man denken, „müsse auch das Bewusztsein der persönlichen Verantwortung „und *Schuld* des Menschen ausgebildet sein. Das ist nicht der „Fall. Er blickt fast ausschlieszlich auf die andere Folge der „Sünde, die Strafe, zusammengefaszt im Tode und in der Sterb„lichkeit." Maar voor schuldgevoel wordt logisch vooraf vereischt besef van verplichting. En dit vordert wederom, dat degene, tegenover wien men zich verplicht gevoelt, zich in ongehouden goedheid jegens ons gedroeg. Dus zou God de eerste, voorkomende, volle en goede moeten zijn, die ons zonder eenige onzer verdienste omringde met Zijne gunsten en gaven. Doch daarvoor is in Theodorus' gedachten geene plaats. De mensch toch is daarin de eerste. God ziet toe. En na de handeling des menschen komt Hij. Beviel 's menschen doen Hem, dan over-

Digitized by Google

laadt Hij met goedigheden. Doch tegenover Hem handelt de mensch niet uit besef van plicht, zooals voor schuldgevoel noodig ware, maar 't zij uit genegenheid, 't zij ook uit zelfzucht, om den zegen van Zijn *εὐδοκια* zich te verwerven. Handelt men daarentegen niet goed, en treffen ons daarvan de onaangename gevolgen, dan ontbreekt het besef, dat God deze over ons beschikt naar recht. Veeleer zien we dan op Zijn overmacht, waardoor Hij ons die kan berokkenen, en op den jammer, ons alzoo bezorgd. Een en ander weerspiegelt zich dan weer in de leer van de verlossing. „Da er nun aber auf die Schuld nicht be„sonders reflectirt, so kann ihm das Werk Christi nicht sowohl „in der Versöhnung bestehen, als in der Ueberwindung des Todes, „oder in der Verleihung der Unsterblichkeit durch seine könig„liche Macht," ibid. Hiermee stemt ook Harnack overeen II p. 329: „kein Zweifel kann darüber bestehen, dasz diese An„tiochener von dem Gedanken der Erlösung als Sündenverge„bung und Wiedergeburt weiter entfernt gewesen sind als von „der realistischen Erlösungsvorstellung".

Hiermee hangt ten tweede ook saam een andere zaak, waarvan Harnack spreekt, ibid. „Von der Erlösungs- und Vollendungs„lehre aus haben die Antiochener, wie es scheint, selten argu„mentirt, oder wo sie das thaten, haben sie dieselbe so gefaszt, „dasz es sich *nicht* um eine *Restitution*, sondern um die noch „fehlende Vollendung des Menschengeslechts, um die neue zweite „Katastase, handle. Die *natürliche* Lage der Menschheit, zu „welcher auch die Todesfähigkeit gehört, kann verbessert, die „Menschheit kann über sich selbst hinausgehoben werden durch „vollständige Emancipation von der Sinnlichkeit und durch „Tugendstreben". Immers is voor eene „Vollendungslehre" een voorafgemaakt bestek noodig, en dus iemand, die bepaalt, hoe het gaan en straks zijn moet. Maar voor zoo iets kon in Theodorus' systeem geene plaats ingeruimd worden. Daar was het de mensch, die streefde en streven moest, desnoods tot in het eindelooze door. Van zijne volmaking mocht sprake zijn, maar niet van een door God gesteld einddoel, waarop alles was aangelegd, en waarheen het werd geleid. Daarom ook niet van eene „Restitution", inzoover hiermee aangegeven wordt, dat iets op een bepaalde toekomst berekend is, en wederom daarvoor ingericht wordt. Dat vervolgens de leer der verlossing onhelder bleef, moralistisch was, en geen nauwen samenhang met de

Digitized by Google

Christologie vertoonde, behoeft evenmin te verwonderen. „Diese „(scil de Soteriologie) bleibt bei ihnen unklar und mit einem „starken moralistischen Schatten behaftet, die Verbindung mit „der Christologie lose und unsicher", HARNACK ibid. Jezus had eigenlijk niets te doen dan ons een voorbeeld te geven, dat wij moeten navolgen. Cf. HARNACK p. 329 en p. 331, 1: „Die Com„mentare Theodor's sind zu studiren, um zu erkennen, wie ihm „γνωμη und μιμησις (im Gegensatz zur φυσις) die Hauptsache ge„wesen sind. Alles soll bei uns und bei Christus auf Freiheit, „Gesinnung und Willensrichtung beruhen." De mensch moet zelf zich verlossen. Kan het bevreemding wekken, dat de Antiochenen deelnamen in den destijds ontbranden strijd tusschen Augustinus en Pelagius, en dat zij zich aan de zijde van den laatste schaarden? „Es ist denkwürdig dasz von allen Orientalen allein „die Antiochener und die ihnen verwandten Theologen Antheil „an dem augustinisch-pelagianischen Streit genommen haben, — „allerdings zu Gunsten des Pelagius", HARNACK p. 330/331. En is het bloot toeval, dat Nestorius zich Pelagius aantrok, en dat beider beweringen tegelijk veroordeeld werden op het concilie te Efese 431? Cf. KURTZ I § 54, 4, en HAGENBACH § 110, 4. Poogde ook de pelagiaan Julianus van Eclanum niet eene Nestoriaansche Christologie tegen Augustinus te verdedigen? Cf. DORNER II, p. 94—98. We kunnen zeggen, dat het Nestorianisme of de leer van den Christus door Theodorus ontwikkeld (zakelijk gelijk aan die van Origenes, hoewel deze ook andere elementen er in opnam) het Pelagianisme is op Christologisch gebied.

Arianisme (gerekend met het citaat van Arius over Gods vóórkennis, tevoren aangehaald), Nestorianisme (Theodorus) en Pelagianisme onderling vergelijkende, zien we, hoe ze veelszins dezelfde grondgedachte uitwerken, elk op een eigen gebied. Het eerste doet dat bij de Theologie in enger zin (verhouding van Vader en Zoon), het tweede bij de Christologie (verhouding der goddelijke en der menschelijke natuur bij Jezus), het derde bij de Soteriologie (verhouding van God en mensch ten aanzien der verlossing). In het Arianisme werkt zich de mensch op tot een tweeden God, in het Nestorianisme (bij Theodorus) tot de eenheid met den Logos, in het Pelagianisme tot goddelijke zaligheid. En wat het Pelagianisme derhalve is op Soteriologisch terrein, is het Nestorianisme op Christologisch gebied, en het

Digitized by Google

Arianisme op speciaal Theologisch territoir. Vandaar de nauwe samenhang en hun onderlinge opeenvolging.

Alle drie doen te kort aan de absolute hoogheid Gods.

Want eensdeels wordt er wel geredeneerd over eene verhevenheid des eeuwigen wezens, die niet gedoogt, dat God zich met het kleine of geringe inlate. Zoo zeide ook Theodorus, dat een *ἐνοικειν κατ' οὐσιαν* van God ondenkbaar was, omdat deze inwoning dan ook *τοις ἀλογοις και ἀψυχοις* moest toegeschreven worden; als ware dit iets dat zichzelf weersprak van ongerijmdheid. Nu is God in elk schepsel tegenwoordig zeer zeker naar den aard van dat schepsel. Maar die aard is toch alleen door Hem bepaald, en wordt steeds onmiddellijk door Hem in stand gehouden, ook al laat Hij het creatuur middelen gebruiken. Doch juist de mogelijkheid, die men als stilzwijgend aannam, dat Gods majesteit zich niet ongekrenkt zou kunnen handhaven bij de innigste verbinding met het o. i. geringste en ellendigste creatuur, loochent de onaantastbaarheid van 'sHeeren heerlijkheid, en heeft haar in eene relatieve, d. i. met het schepsel vergelijkbare en overeenstemmende, omgezet. Op dit standpunt zou er bij de unio personalis van vernedering sprake kunnen zijn slechts vanwege den lagen toestand der menschelijke natuur, en inzoover ware dus niet het zijn-zelf van mensch reeds vernedering. Want immers kon die mensch, ofschoon mensch blijvende, tot zulk eene hoogte van heerlijkheid opgevoerd worden, dat het goddelijk wezen er niet meer door onteerd werd; tot eene heerlijkheid dus als bij God paste. Maar de fout bleef dan toch, dat men bij God van „onwaardigheid" enz. sprak, en deze liet wegvallen door zekeren graad van creatuurlijke heerlijkheid. Dat is de grondfout. Of men de vernedering mocht stellen in den gezonken toestand, zooals de Semiarianen en hun geestverwanten deden, dan wel op de manier van Marcellus in het bezit zelf reeds van de menschelijke natuur, maakt zakelijk geen verschil. Men spreekt dan in beide gevallen van vernedering of ontlediging der goddelijke natuur van den kant des schepsels. God zou zich tegenover het schepsel niet kunnen handhaven. 't zij vanwege den toestand van het creatuur, 't zij door het zijn zelf van creatuur. Zijne majesteit zou bij zoodanige aanraking een veer moeten laten. En daarom één van twee : òf die toestand moest veranderd, òf, zooals bij Marcellus, de menschelijke natuur moest weg. Anders wierde God ontsierd. Dat is beider gemeenschappelijke fout. God blijft niet volkomen in alles God. Het schepsel

Digitized by Google

wordt verheven boven zijn creatuurlijke hoogte. Dit laatste kwam bij de Antiocheensche School of het Nestorianisme ook voornamelijk uit in de vereering, aan Jezus' menschelijke natuur toegebracht. Arianen en Semiarianen toch hadden geen bezwaar, een wezen dat niet God was, of, naar hun wijze van zien, niet de hoogste God, nochtans goddelijke hulde te bewijzen. In gelijke dwaling verviel ook deze richting: „wij zeggen niet, dat er twee Zonen, noch dat er twee Heeren zijn. God de Logos is Heere *κατ' οὐσιαν, ᾧ συνημμενος τε και μετεχων θεοτητος κοινωνει της υἱου προσηγοριας τε και τιμης*, bij HARNACK II, p. 331, 1. *δεχεται την παρα πασης της κτισεως προσκυνησιν, ὡς ἀχωριστον προς την θειαν φυσιν ἐχων την συναφειαν, ἀναφορᾳ θεου και ἐννοιᾳ πασης αὐτῳ της κτισεως την προκυνησιν ἀπονεμουσης*, ibid. En Nestorius zeide: *δια τον φορουντα τον φορουμενον σεβω, δια τον κεκρυμμενον προσκυνω τον φαινομενον. ἀχωριστος του φαινομενου θεος. δια τουτο του μη χωριζομενου την τιμην οὐ χωριζω.* Ik scheid de naturen, maar ik vereenig de aanbidding, bij HAGENBACH § 100, 3. *την φορουμενην τῳ φορουντι συντιμωμεν φυσει*, bij DORNER II, p. 63. Cf. daar ook: *ἰσοτιμια*.

B. APOLLINARIS.

De Antiocheensche School kon de uitnemendheid der *συναφεια* tusschen den Logos en Jezus' menschheid alleen in gradueelen zin leeren. Plaats voor iets specifieks was er niet. Dit is kenbaar uit het geheele stelsel. Jezus' menschelijke natuur was aan de onze volkomen gelijk. Homo Jesus similiter omnibus hominibus, nihil differens connaturalibus hominibus, quam quia ipsi gratiam dedit; gratia autem data naturam non immutat, bij HARNACK II, p. 332, Anm. En zij was volledig: *λογος ἀνθρωπον εἰληφε τελειον*, ibid. p. 331, 1. Nu kan God noch *κατ' οὐσιαν* noch *κατ' ἐνεργειαν* „inwonen", maar wel *εὐδοκιᾳ*. En naar dit welgevallen is Hij van dezen verre, aan genen nabij. Dat hangt van den ijver af, waarmee de mensch zich bevlijtigt *αὐτῳ ἀνακεισθαι*. Ook bij den Christus ging dit door. Want ofschoon Deze *ἐν αὐτῃ τῃ διαπλασει της μητρας την καταρχην της ἑνωσεως* ontving en van God *μειζονα συνεργειαν* verkreeg, geschiedde dit toch slechts *κατα προγνωσιν του ὁποιος τις ἐσται*, gelijk Hij ook vermeerdering van genade bij God vond naar de mate van zijne deugdsbetrachting (*την ἀρετην μετιων*

ἐξ ἧς....) Zulke grondslagen nu konden alleen eene zoodanige Christologie dragen, als slechts een graadonderscheid aannam tusschen de συναφεια bij Jezus, en die bij de andere menschen. Wat hier meer bijkwam, ging buiten de lijn van het paslood.

Een en ander bood echter dit voordeel, dat de gelijksoortigheid van Jezus' menschelijke natuur aan de onze, en hare volledigheid, krachtig gehandhaafd werd, onder beslist afwijzen van eenige samensmelting Zijner beide naturen tot eene derde, of van eenigen overgang der eene in de andere: οὐ γαρ μετεποιήθη εἰς σαρκα, bij Harnack ibid. p. 333, Anm., neque naturarum confusio fiet, ibid. p. 332, maneat et naturarum ratio inconfusa, ibid. Zoo bleef beider onderscheidenheid scherp voor het bewustzijn staan, en de tweeheid, ook na de vereeniging, zonder deinzen verdedigd, zij het ook, dat de eenheid van den Christus daarbij te kort kwam. Ik scheid de naturen, zeide Nestorius, hoewel hij er niet tegen had, de aanbidding te vereenigen. „Niet de goddelijke natuur werd uit de maagd geboren, maar uit haar γεγεννηται ὁ ἐκ της οὐσιας της παρθενου συστας, Theodorus bij Hagenbach § 100, 1. ὅταν μεν γαρ τας φυσεις διακρινωμεν, τελειαν την φυσιν του θεου λογου φαμεν, και τελειον το προσωπον. οὐδε γαρ ἀπροσωπον ἐστιν ὑποστασιν εἰπειν. τελειαν δε και την του ἀνθρωπου φυσιν και το προσωπον ὁμοιως. ὅταν μεντοι ἐπι την συναφειαν ἀπιδωμεν, ἓν προσωπον τοτε φαμεν, bij Harnack p. 332 Anm. Deze scheiding voerden zij door in de benamingen van den Zoon in de Schrift gebruikt; ook bepaald met het oog op de Arianen: εἰ δε μη διαιρουμεν τας φωνας, πως ἀντιβλεψομεν τοις Εὐνομιου και Ἀρειου, παντα ὡς εἰς μιαν φυσιν εἰρημενα συμφερουσι, και τα ταπεινα της ἀνθρωποτητος εἰς την ὑψηλοτατην της ἀκηρατου θεοτητος φυσιν βλασφημως ἀναγουσι; bij Cyrillus, Defensio pro 12 capit. Anath. 4, Opp. Omn. Cyrilli Lutetia 1638, fol. 7, p. 168 C.

Met dit pal staan voor het blijvende wezensonderscheid der goddelijke en der menschelijke natuur van Jezus waren de aanhangers dezer school in hun goed recht. Desaangaande verdedigden zij de zake Gods tegen allerlei destijds veler geest bevelende, en op verschillende manier aan den man gebrachte leeringen, die hieraan zich bezondigden. Vgl. de op p. 162/163 opgegeven meeningen, die Athanasius in zijn ad Epictetum noemt. Ofschoon onderling verschillende, kwamen deze toch in den grond der zaak op hetzelfde neer. De een was consequenter dan de ander, of trok de conclusies ten aanzien van een ander punt, en

Digitized by Google

drukte zich op andere wijze uit, maar dat maakte geen zakelijk verschil. Van alle deze beweringen, die gezamenlijk een monophysitisch karakter dragen, wordt hier alleen de gematigdste en schoonstschijnende besproken: de voorstelling van Apollinaris. Echter ook wederom alleen voorzoover het inzake deze studie geëischt schijnt te worden. Een scherp geteekende grens tusschen hetgeen hijzelf leerde, en wat zijne leerlingen in logische conclusie uit zijne praemissen mogen hebben afgeleid, is hier niet noodig, omdat het nu de vraag niet geldt, wat Apollinaris met volle bewustheid uitgesproken heeft, doch wat wezenlijk in zijn zeggen inzit. En evenmin vermoeien we ons met de kwestie, of iets nu gevolgtrekking zijner bestrijders is, dan wel, of een beweren aldus door hemzelven geformuleerd werd. Cf. HARNACK II, p. 316, 1. Indien het maar rechtmatige consequentie is [1]).

Het puntje van strijd bij het Apollinarisme was, of Jezus' menschelijke natuur, buiten hare verbinding met den Logos gedacht, *τελεια* heeten mocht, dan wel *ἀτελης* was in dien zin, dat aan haar de *ψυχη λογικη* ontbrak, zoodat de Logos als *νους ἐπουρανιος* de plaats dezer laatste ingenomen, en daardoor deze menschheid volledig gemaakt zou hebben. Apollinaris beweerde zulks. Vgl. de op Athanasius' naam overgeleverde, maar naar het thans algemeene gevoelen niet van hem afkomstige, twee boeken tegen Apollinaris, nader l. II, c. 2: *ἐλαβε φασι το ἀνοητον, ἱν' αὐτος ᾐ νους ἐν αὐτῳ.* Dat hier van meerderen sprake is, doet niets ter zake. Het zal zien op Apollinaris met zijn aanhangers. Hij was het hoofd. *οὐ γαρ οἱον τε ἠν τελειον ἀνθρωπον γενεσθαι.* Waar we toch een volledig mensch hebben, daar is zonde: *ὁπου γαρ τελειος ἀνθρωπος, ἐκει και ἁμαρτια.* Dit argument kunnen we laten rusten, om ons met een tweede bezig te houden: *και ὁτι δυο τελεια ἑν γενεσθαι οὐ δυναται.* Cf. Greg. Nazianz. ad. Cled. I, Opp. Lut. Paris. 1609. I. p. 741 A: *ἀλλ' οὐκ ἐχωρει φησι δυο τελεια.* En KRÜGER geeft a. w. p. 674: *ἐι ἀνθρωπῳ τελειῳ συνηφθη θεος τελειος, δυο ἀν ἠσαν.* En ibid. p. 674/675: *ὁμολογουμεν .... οὐ δυο φυσεις τον ἑνα υἱον, μιαν προσκυνητην και μιαν ἀπροσκυνητην, ἀλλα μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην και προσκυνουμενην μετα της σαρκος αὐτου μιᾳ προσκυνησει.*

Wat Apollinaris dus wilde hebben en trachtte te construeeren

---

[1]) Zie over Apollinaris, KRÜGER, in H. R. E³. Bd. 1, sub voce, en over zijne leeringen DORNER I, p. 985—1027. Aan den laatste zijn hier hoofdzakelijk de citaten ontleend.

Digitized by Google

was ἑν, niet ἑνα. Hij poogde eene leer optestellen, waarbij we μιαν φυσιν verkregen. Eene eenheid als o. a. Athanasius ontwikkeld had van εἱς en αὐτος, wiens speciaal eigendom die bepaalde menschelijke natuur geworden was, en in welke de Logos nu inwoonde, zonder naar Zijne Godheid daarmee ééne natuur te vormen, bevredigde Apollinaris dus niet. Hij had behoefte aan ἑν, aan ééne natuur. Hierdoor treedt vanzelf het „persoonlijke" op den achtergrond, en daarmee tevens, gemeenschap en verkeer in persoonlijke samenleving. Derhalve evenzeer de gedachte van verzoening enz. Maar het denkbeeld van substantieele eenheid treedt naar voren. Nu leerde Apollinaris niet eene wezensgelijkheid der beide naturen bij Jezus; en deze behoefde hij ook niet te leeren, zooals we nader zien zullen; maar hij kwam dan toch to ἑν, tot eene eenheid, waarbij het „persoonlijke" uit het gezicht verloren was, en noch de Godheid, noch de menschheid haar recht erlangde. Dit ἑν wilde hij fabriceeren van δυο. Een dezer twee was Jezus' menschheid, de andere Zijne Godheid. Doch nu stelde hij als axioma voorop, dat er, om van twee één te maken, onvolledigheid moest zijn: δυο τελεια ἑν γενεσθαι οὐ δυναται.

Bezien we dit nader. Water en vuur kunnen niet één worden, zoodat we iets kregen als vuurwater of watervuur. Maar waarom niet? Omdat het water volledig water, en het vuur volledig vuur is? Doch als we nu bij het water melk doen, en in het vuur olie gieten, wil de vereeniging evenmin. Hinderpaal is hier niet het τελειον eener- of beiderzijds, doch beider innerlijke geaardheid. Het innerlijk wezen van het water verdraagt den aard des vuurs niet, en omgekeerd voert het vuur krachtens zijn natuur een strijd als op leven en dood tegen het water. Zóó onverzoenlijk, dat wanneer men de hitte des vuurs met de vochtigheid des waters verbindt, door b. v. een stoomketel met water te verwarmen, beider kamp het dikste ijzer springen doet, indien geene gelegenheid verschaft wordt, dat zij wederom van elkaar zich kunnen losmaken. Ook kan men steen en hout niet tot steenhout of houtsteen maken. Doch wederom niet vanwege eenige τελειοτης, doch omdat zij andersoortig zijn in wezen. Omgekeerd kunnen we den wijn verzachten door bijmenging van water. Maar niet omdat de wijn niet volledig wijn, en het water geen volledig water is, doch omdat beide in hunne natuur een aanrakingspunt, iets gemeenschappelijks hebben.

Digitized by Google

Dit axioma gaat dus niet op.

Evenwel, men kan ook eene andere eenheid zoeken; niet eene chemische, maar eene mechanische, niet van stoffen, maar van voorwerpen, niet naar innerlijk wezen, maar naar in elkander sluitenden vorm. Dan mengt men niet, doch hecht aaneen. En dan spreekt het τελειον een woord mee. Zoo kan men van twee volledige lampen niet ééne lamp maken, zóó, dat beide in hare geheelheid gehandhaafd worden, en toch andererzijds wezenlijk ééne lamp zijn. Door verbinding van ziel en lichaam kan de menschelijke natuur volledig worden, maar van twee volledige menschen één mensch maken is onmogelijk. Twee schilderijen, in hare volledigheid gehandhaafd, vormen niet één. Maar dit argument beteekent op Christologisch gebied niets. Omdat de kerk nooit beweerd heeft, dat Jezus' menschelijke natuur met Zijne goddelijke natuur de ééne goddelijke natuur uitmaakte, noch omgekeerd gezegd, dat de goddelijke met de menschelijke de ééne menschheid was. Zij heeft gesproken van één Christus, maar die beide naturen deelachtig was. En daardoor behoeft aan de volledigheid dier naturen niets afgedaan te worden. Als ik toch een tafel maken wil, kan ik die niet fabriceeren van twee afgewerkte tafels, welke in hare geheelheid moeten blijven. Maar ik moet daartoe een tafelblad, en ten tweede tafelpooten hebben. En door de juiste samenhechting dezer deelen ontstaat het geheel. Dus wordt vereischt, dat niet reeds de tafelpooten eene volledige tafel zijn, noch ook omgekeerd het tafelblad reeds naar behooren aan voegzame pooten verbonden zij. Maar dit doet niets te kort aan den eisch, dat het tafelblad als tafelblad, en de tafelpooten als tafelpooten volledig moeten zijn. Integendeel, om een goede tafel te kunnen vormen, moeten beide naar den dienst welken zij te verrichten hebben, 't zij dus als pooten, 't zij als blad der tafel, volledig en afgewerkt zijn. En alleen mag het blad niet reeds tafel, noch ook de pooten reeds tafel zijn. Doch nimmer beleed de christelijke kerk, dat reeds Jezus' menschelijke natuur op zichzelve de Christus was. En evenmin, dat reeds Zijne goddelijke, zonder de menschelijke, het werk des Middelaars uitvoerde. Integendeel sprak zij het uit, dat wij hebben één Middelaar, God en mensch in één persoon. Als God volkomen en waarachtig God; als mensch waarlijk en volledig mensch; beide naturen in persoonlijke vereeniging de ééne Christus.

Digitized by Google

Ook in dit opzicht heeft Apollinaris' axioma hier geen recht van bestaan. Doch hij stelde dan nu eenmaal: *δυο τελεια ἐν γενεσθαι οὐ δυναται.* En daaruit leidde hij af, dat dus Jezus' menschelijke natuur onvolledig moest zijn. Welnu, ging deze conclusie op, dan moest er uit de stelling ook volgen, dat Zijne Godheid niet volkomen was. Want als twee volledige dingen niet één kunnen worden, en één daarvan onvolledig moet zijn, waarom dan ook niet het andere? Immers zou men naar die redeneering evenmin van één volledig iets en een ander onvolledig iets één derde volledig iets kunnen maken. Even (on-)logisch als Apollinaris derhalve op grond van genoemd beweren het *ἀτελες* der menschelijke natuur eischte, even (on-)logisch moest dan worden uitgesproken, dat de goddelijke natuur van den tweeden Persoon niet in Zichzelve ten hoogste volkomen was. Apollinaris heeft ook deze conclusie aanvaard. *μεσοτητες γινονται ἰδιοτητων διαφορων εἰς ἐν συνελθουσων, ὡς ἐν ἡμιονῳ ἰδιοτης ὀνου και ἱππου*, en in het grijze of grauwe de kleur én van wit én van zwart is, en de lente gevormd wordt door eene verbinding van hetgeen eigen is aan den winter, en van wat den zomer kenmerkt. *οὐδεμια δε μεσοτης ἑκατερας ἐχει τας ἀκροτητας ἐξ ὁλοκληρου, ἀλλα μερικως ἐπιμεμιγμενας. μεσοτης δε θεου και ἀνθρωπων ἐν χριστῳ οὐκ ἀρα οὐτε ἀνθρωπος ὁλος, οὐτε θεος, ἀλλα θεου και ἀνθρωπου μιξις*, bij Dorner I, p. 1020, 58. Cf. Harnack II, p. 316, 1. Wanneer Harnack daar p. 317 schrijft: „dieser Christus ist wirklich der Paulinische," slaat hij den bal ver mis. We behoeven alleen maar I Tim. 2:5 te lezen, om dit in te zien. Daar zegt Paulus: *εἰς γαρ θεος, εἰς και μεσιτης θεου και ἀνθρωπων, ἀνθρωπος χριστος Ιησους, ὁ δους ἑαυτον ἀντιλυτρον ὑπερ παντων.*. Cf. Fil. 2:5 vv. Immers zien we dan, dat Paulus niet wil hebben eene *μεσοτης*, doch eenen *μεσιτης*; niet zoekt bemiddeling van wezen of natuur, maar bemiddeling door verzoening; en dat hij voorts van geenerlei onvolledigheid weet.

Moeten alverder om *ἐν* te verkrijgen de twee beide onvolledig zijn, er volgt ook uit, dat zij *ἀτελη* moeten zijn op eene zoodanige manier, dat zij wederzijds bij elkaar passen, en elkaar wederkeerig behoeven om aan hun bestemming te voldoen.

Allereerst dan sloot Jezus menschelijke natuur bij Zijne goddelijke aan: *οὐκ ἐπικτητος ἐπι τῃ εὐεργεσιᾳ γινεται ἡ σαρξ τῃ θεοτητι, ἀλλα συνουσιωμενη και συμφυτος*, bij Dorner p. 1004, 36. En voorts schrijft Dorner p. 1010/1011: „Er polemisirt oft gegen „die blosze „Annahme" der Menschheit, weil er von der Kate-

„gorie des „Habens" zu der des „Seins" fortschreiten und die „Person Christi als eine wahre Einheit ansehen möchte, an der „Jechliches ein constitutives Moment ihrer selbst, nicht blos „eine äuszerliche Zugabe sey. Andrerseits musz er, will er nicht „die Geburt aus der Maria aufgeben, in Christi Person etwas „von auszen her Empfangenes, Angenommenes zulassen (ein „ἐπικτητον, ἐπιγενομενον).... Wie vereinigt er nun Beides? Er kann „es nur so, dasz er zwar dem Logos nicht ebenso ewig zuschreibt, „σωμα und ψυχη zu seyn, wie er ihm als wesentlich zuschreibt, „πνευμα zu seyn, wohl aber es als eine ewige und wesentliche „Bestimmung in ihm auffaszt, nach der Annahme von jenem. „Beidem zu verlangen, empfänglich zu seyn für Dasjenige, was „von Seiten der schon geschaffenen Menschheit ihm entgegen „kommt und geboten wird". Cf. ook p. 999 vv. De Zone Gods was dus naar Zijne goddelijke natuur op de menschelijke σαρξ (= de menschelijke natuur min το πνευμα of ὁ νους of ὁ ἐσωθεν ἀνθρωπος) aangelegd. Niet maar in dezen zin, dat Hij op eene zoodanige wijze bestond, dat Hij de menschelijke natuur unione personali met zich konde vereenigen; noch tevens, dat God in Zijn raadsbesluit eeuwiglijk deze vereeniging had vastgesteld; maar in soortgelijken zin als ons geestelijk bestanddeel aangelegd is op ons lichaam. Dit is er a. h. w. voor georganiseerd. En eerst in het bezit van het lichaam, of daarmee verbonden, kan onze ziel zijn wat zij eigenlijk wezen moet, gelijk zij dan ook tegen de scheiding bij den dood opziet. Zoo ook zou de tweede Persoon naar Zijne Godheid zoodanige bestaansmanier hebben, dat Hij eerst ten volle wezen kon, waartoe Hij innerlijk in staat was, door het bezit der menschelijke natuur. Hij konde om niet onvolledig te zijn, deze niet missen. Dit drukte Apollinaris op deze wijze uit, dat „de mensch Christus praeëxisteerde". προϋπαρχει, φησιν, ὁ ἀνθρωπος χριστος, οὐχ ὡς ἑτερου ὀντος παρ' αὐτον του πνευματος, τουτεστι του θεου, ἀλλ' ὡς του κυριου ἐν τῃ του θεανθρωπου φυσει θειου πνευματος ὀντος, bij Dorner, p 1002, 31; of zóó, dat hij leeraarde αὐτην του υἱου θεοτητα ἐξ ἀρχης ἀνθρωπον εἰναι, ibid. Daarom kon hij ook voortgaan en zeggen, dat de „vleeschwording" eigenlijk niet eerst bij de aanneming der menschelijke natuur uit Maria was begonnen: ἡ θεια σαρκωσις οὐ την ἀρχην ἀπο της παρθενου ἐσχεν, ibid. p. 1003, 33. Hier zit een waarheidselement in, cf. Joh. 17 : 5. Alleen komt het ook hier op de juiste opvatting en ontwikkeling aan. Wat Apollinaris be-

Digitized by Google

doelde, kan duidelijker worden door dit andere citaat: ὅπερ ἦν τῃ φυσει, τουτο ἐφανερωθη νυν, ibid. 32. en ibid. το λανθανον θειον κατα φυσιν ὀν, τουτο τῳ της ἐνανθρωπησεως ἐφανερωθη καιρῳ. Hiermee behoefde nog geene reëele praeëxistentie van Jezus naar Zijne menschelijke natuur geleerd te worden, zooals Gregorius Nyssenus het verstond, cf. DORNER, p. 1006; welk gevoelen van Gregorius dan door DORNER bestreden wordt. Maar dit al of niet reëel vóórbestaan van des Heilands menschheid doet, althans hier, weinig ter zake. Omdat hetgeen ons nu bezighoudt blijft, ook al nam de Zone Gods eerst realiter uit Maria zijne menschelijke natuur aan, n. m. l. dat Hij naar Zijne goddelijke natuur incompleet was, en completeering door de menschelijke verkrijgen kon, behoefde en verlangde. De menschelijke bracht Hem de rechte volheid aan. Niet slechts om als Verzoeningsmiddelaar te kunnen fungeeren. Niet dus alleen om Christus of Zaligmaker der menschen te kunnen zijn. Maar ook om voor Zichzelven a. w. h. uit te groeien. Niet alleen om ons te kunnen baten, doch ook voor Zichzelven kon Hij het bezit der menschelijke natuur niet ontberen. Of op deze wijze de leer der Triniteit ongekrenkt te handhaven was, blijve hier onbesproken; cf. DORNER, p. 1018/1019. Doch aldus wordt het goddelijke van het menschelijke, en dus van het creatuurlijke, afhankelijk; het eerste heeft voor Zichzelf het laatste noodig. En daardoor wordt de hoogheid en volmaaktheid Gods geloochend, en tevens het schepsel tot goddelijke verhevenheid opgevoerd. Want het doet God in den hoogsten zin God zijn. Zonder het schepsel is Hij dit niet ten volle. Deze redeneering van Apollinaris heeft derhalve *zakelijke* overeenstemming met die van Origenes, dat vanwege de onveranderlijkheid der Goddelijke almacht alle dingen er reeds beginloos hadden moeten zijn, opdat God niet eens geen παντοκρατωρ ware geweest, maar dit later geworden zoude zijn.

Stelt men voorts de vraag, of de goddelijke natuur door hare aanneming van de menschelijke niet veranderd is, dan behoort men hierbij te onderscheiden. Apollinaris verwierp de verandering: εἰ ὁ προσλαμβανει τις, οὐ τρεπεται εἰς τουτο, προσελαβε δε σαρκα ὁ χριστος, ἀρα οὐκ ἐτραπη εἰς σαρκα, bij DONNER, p. 1010, 43. Want ook ἑαυτον ἡμιν εἰς συγγενειαν ἐχαρισατο door middel van (δια c. gen.) het lichaam, om te behouden. Doch hetgeen de redding aanbrengt is veel schooner dan wat behouden wordt. En derhalve μακρῳ καλλιον ἡμων και ἐν τῃ σωματωσει. οὐκ ἀν δε ἦν

Digitized by Google

καλλιον εἰς σαρκα τραπεις(-εν), ibid. Maar zooals we zien, betreft dit eene wezensverandering. Hij ontkent, dat de Godheid zich omzette in de menschelijke natuur. Inderdaad behoefde hij zulks niet te leeren. In zijn stelsel kon de goddelijke natuur essentieel blijven zooals zij was. Om dit beter te doen gevoelen, zij aan het beeld der tafel herinnerd. Wanneer toch een tafelblad behoorlijk op zijn pooten komt vast te liggen, ondergaat het naar zijn substantie geenerlei omzetting of *τροπος*. Het blijft in alles dezelfde stof als waaruit het tevoren bestond, zonder dat ook maar de gedachte van *οὐσια*-verandering gewekt kan worden. Maar al is verandering in dezen zin geloochend, daarmee wordt nog niet alle verandering buitengesloten. Als immers het tafelblad nu dan eindelijk zijn bestemming ontvangt, en metterdaad blad eener tafel wordt, wijzigt het zich wel niet in essentie, noch naar vorm, maar valt er niettemin van verandering te spreken, van worden, van een komen tot zijn doel. En deze soort van verandering, d. i. dus een creatuurlijk worden, is in Apollinaris' beweren praedicabel van God, omdat Hij ook voor Zichzelf door het verkrijgen der menschelijke natuur de vervulling ontving, waaraan Hij naar Zijne innerlijke bestaanswijze behoefte had. In dezen zin *werd* Hij daardoor iets, ging Hij vooruit, kwam Hij in gelukkiger, wijl complete, zijnsmanier. Zoo zijn dus ook hier de grenzen tusschen Creator en creatuur „verflauwd".

Was alzoo Jezus' Goddelijke natuur zoo op de menschelijke aangelegd, dat zij daardoor haar noodzakelijk complement verkreeg, dan moest deze ook harerzijds bij den Logos voegen. Wederom niet alleen zoo, dat zij in persoonlijke vereeniging door den tweeden Persoon kon worden aangenomen, maar dat zij in wezen en bestaan aan den Logos voegde. Wezensgelijk behoefde zij met Dezen niet te zijn, want bij een tafel kan het blad van marmer, doch de pooten van hout zijn. Maar toch passen bij een kostbaar tafelblad geene tafelpooten van geringe houtsoort. Het een moet eenigszins in overeenstemming zijn met het ander. *τον ἀνθρωπον εἰναι της του θεου δοξης ἀπαυγασμα, και ἐν τῳ σαρκινῳ θεῳ την του θεου ὑποστασιν χαρακτηριζεσθαι*, bij Dorner, p. 1004, 34. „Seine Menschheit sey wesensgleich mit Gott (*ὁμοουσιος, συμφυλος*)", Dorner, p. 1004.

Door vereeniging van deze twee nu, die elk voor zich *ἀτελης* zijn en completeering door elkaar behoeven en ontvangen, ontstaat dan *ἑν*, evenals de in zichzelve betrekkelijk wel complete, maar

Digitized by Google

toch ook weer incomplete ziel des menschen, door vereeniging met het ook zijnerzijds deels complete, deels incomplete lichaam, den éénen mensch constitueert: *μια φυσις συνθετος, συγκρατος, σαρκικη και θεϊκη. ὦ καινη πιστις και μιξις θεσπεσια, θεος και σαρξ μιαν ἀπετελεσε φυσιν*, bij Dorner, p. 1021, 59. *μια ἐνεργεια*, ibid. Cf. ibid. p. 1000, 28: *ἀλλης και ἀλλης οὐσιας μιαν εἶναι και την αὐτην προσκυνησιν ἀθεμιτον, τουτεστι ποιητου και ποιηματος, θεου και ἀνθρωπου. μια δε ἡ προσκυνησις του χριστου, και κατα τουτο ἐν τῳ ἑνι ὀνοματι νοειται θεος και ἀνθρωπος. οὐκ ἀρα ἀλλη και ἀλλη οὐσια θεος και ἀνθρωπος. ἀλλα μια κατα συνθεσιν θεου προς σωμα ἀνθρωπινον.*

Vragen we op grond van deze plaatsen naar het karakter der eenheid, door Apollinaris bedoeld, dan wordt dat niet recht duidelijk vanwege den zin, dien *οὐσια* kan hebben. Want dit woord doelt soms op wat wij essentie noemen, een anderen keer wil het zeggen: ding, eene zaak als afzonderlijke eenheid genomen. Gelijk ook ons „wezen" in tweevoudige beteekenis te bezigen is, b. v.: het wezen van den mensch is.... de mensch is een wezen dat.... Namen we *οὐσια* nu als essentie, dan zou Apollinaris het wezensonderscheid der beide naturen hier opheffen. En waar de goddelijke niet veranderd ware, moest dan de menschelijke in de goddelijke zijn omgezet. Werd dit geleeraard, dan zou de onveranderlijkheid der goddelijke logisch niet houdbaar blijven. Want waar een weg is om van beneden naar boven te komen, daar is ook een gang van boven naar beneden mogelijk. Kan hetgeen in zichzelf veranderlijk is, essentieel onveranderlijk worden, dan bestaat er logisch geen grond voor de loochening, dat hetgeen onveranderlijk is in zichzelf, daarna veranderlijk wordt. Maar ware deze essentieomzetting bedoeld, dan zou de menschelijke natuur daarmee opgehouden hebben *σαρξ* te wezen, terwijl het toch Apollinaris' meening schijnt te zijn, dat er gelijkheid met ons bestaan bleef. Hij spreekt immers van *σαρξ*, *ἀνθρωπος*, *σωμα ἀνθρωπινον*, ook van *συνθεσις* en *συνθετος*; echter insgelijks van *συγκρατος* en *μιξις*, hoewel met deze woorden, usu loquendi, nog niet noodwendig een chemisch proces wordt uitgedrukt. Hierop ziende, zouden we *οὐσια* kunnen opvatten als „einheitliches Wesen", gelijk de mensch één wezen is, bestaande in de saamstelling of de verbinding van ziel en lichaam, zonder dat de ziel essentieel gelijk is aan het lichaam, of dit laatste van éene substantie met de eerste.

Dit zou in overeenstemming zijn met ons tot nu verkregen

Digitized by Google

resultaat. En dan zeide Apollinaris, dat de Christus niet maar in de verhouding tot ons denken of de voorstelling der menschen, doch ook in Zichzelven eene eenheid is. Evenwel vonden we ook reeds, dat Jezus' menscheid door Apollinaris genoemd werd *ὁμοουσιος, συμφυλος*, waaruit af te leiden valt, dat de grens tusschen het wezen Gods en dat des menschen hem niet zoo scherp voor den geest heeft gestaan. Twee dingen waren er, die blijven moesten: dat Jezus naar Zijne goddelijke natuur niet verminderd was, of in het vleesch veranderd; en dat er verwantschap bleef tusschen Zijne menschheid en onze natuur, zoodat op scherpe onderscheiding niet streng gelet, en essentieele gelijkheid der menschelijke natuur aan de goddelijke onwillekeurig uitgesproken werd. Daardoor kon „samenstelling" ongemerkt met de voorstelling van eene scheikundige omzetting zich vermengen. Dit ligt in Apollinaris woord: *ἀδυνατον, τον αὐτον και προσκυνητον ἑαυτον εἰδεναι και μη. ἀδυνατον ἀρα τον αὐτον εἰναι θεον τε και ἀνθρωπον ἐξ ὁλοκληρου, ἀλλ' ἐν μονοτητι συγκρατου φυσεως θεϊκης σεσαρκωμενης*, bij Dorner, p. 1001. Dorner zegt dan ook met betrekking tot deze eenheid p. 1021: „So ist ihm Christus *μια φυσις*, Ein „Wezen, worunter er sowohl die Einheit der Person als die „wesentliche Einheit der zwei Seiten, des Göttlichen und Mensch„lichen versteht." Echter loochende hij, ook wanneer men het zoo neemt, nog niet alle gelijkheid van Jezus naar zijne menschelijke natuur aan ons. En tevens dus ook niet, dat Zijne menschheid iets lagers was dan Zijne goddelijke natuur. Nochtans sprak hij van *μια προσκυνησις*. Daarvan ging hij uit als een gegeven en erkend feit, waaruit volgt, dat hij het lagere gelijkelijk vereerde en aanbad met het goddelijke; m. a. w. dat hij zakelijk de fout maakte, die hij in het gegeven citaat afkeurde; wel op eenigszins andere wijze, maar in het wezen der zaak zonder onderscheid. Ook hij bracht dezelfde eere aan hetgeen hij als iets geringers erkende. Om daaraan te ontkomen had hij, naar zijne wijze van redeneeren, de volle identiteit van Jezus' menschelijke natuur met Zijne goddelijke moeten uitspreken. In de zaak der aanbidding leert hij dus slechts schijnbaars iets beters dan de Antiocheensche richting.

Gaan we nu verder tot de bespreking der vernedering over. Uit hetgeen behandeld werd vloeit voort, dat het bezit zelf der menschelijke natuur, naar de praemissen van Apollinaris, geene vernedering voor den Zone Gods naar Zijne goddelijke natuur

Digitized by Google

mocht heeten; veeleer bracht het haar verhooging aan. Inzoover n.m.l. als men van verhooging spreken mag, wanneer iets dan nu eindelijk door het bekomen van zijn ontbrekend complement, zijn bestemming bereikt; als het tafelblad nu blad eener tafel wordt. Is er daarbij dan toch nog sprake van vernedering, dan kan dit slechts in verband staan met den toestand der menschheid en van hare lage gezonkenheid. Ontlediging of vernedering is het aannemen en bezitten dier natuur dan vanwege den ellendigen staat en de onaanzienlijke gesteldheid, waarin zij aangenomen werd. Dit wordt nu ook bevestigd door hetgeen Gregorius van hem zeide, n. m. l. dat hij „die Erniedrigung Christi auf die Menschheit" liet slaan, Dorner p. 1007. „Apollinaris lehre, die „κενωσις beziehe sich auf die σαρξ, d. h. die Menschheit. Er „sagte, durch die σαρξ habe er sich erniedrigt, ταπεινωσαντα(-θεντα) „σαρκι, ὑπερυψωθεντα δε ὑπο θεου (also nach seiner Menschheit) „την θειαν ὑψωσιν.... δοξαζεται γαρ, φησιν, ὡς ἀνθρωπος, ἐξ ἀδοξιας „ἀναβαινων.... δοξαν δε ἐχει προ του κοσμου ὡς θεος προϋπαρχων „των αἰωνων, ibid. 40. En Dorner zelf schrijft p. 1007/1008: „War ihm der Logos selbst das ewige Urbild der Menschheit, „stellt er ihm die Menschheit selbst dar nach ihrem vornehmsten „Theil und Centrum, dem πνευμα, also, dasz auch sie ἀπαυγασμα „der göttlichen δοξα ist, so ist die Geburt aus Maria die Her„ablassung zu *unserer Form*, zur Knechtsgestalt, eine Erniedri„gung seiner Menschheit — für den Zweck, dasz dadurch die „neue Menschheit, die ewig ist im Logos, auch auf Erden real „und Gemeingut werde. So tritt nun auch die Ueberschrift der „Abhandlung des Apollinaris Ἀποδειξις περι της θειας σαρκωσεως „της καθ' ὁμοιωσιν ἀνθρωπου in ihr Licht und volles Verständ„nisz..... dann ist die historische Menschwerdung ein Sichher„ablassen dieser Menschheit, die an ihr selbst λογος ist, in die „Aehnlichkeit mit uns, so zwar, dasz die Aehnlichkeit nicht bis „zur vollkommenen Gleichheit fortschreitet." En in 42 verwijst Dorner dan o. a. naar deze woorden van Apollinaris: οὐκ ἀνθρωπος — ἀλλ' ὡς ἀνθρωπος, διοτι οὐχ ὁμοουσιος τῳ ἀνθρωπῳ κατα το κυριωτατον — καθαπερ ἀνθρωπον.

Als we evenwel goed toezien, is het slechts schijnbaar, dat alleen aan Jezus' menschheid de vernedering wordt toegekend. Immers heeft volgens Apollinaris het bezit dezer natuur voor den Zone Gods zelven zoo hooge beteekenis, dat Hij eerst daardoor zich om zoo te zeggen completeert. Op die menschelijke natuur

Digitized by Google

was Hij in Zijne bestaanswijs a. h. w. zoo berekend, dat Hij krachtens zijn innerlijk wezen naar het verkrijgen dier natuur moest verlangen om tot Zijn τελος te komen. Dientengevolge kan ook het aannemen of ontvangen Zijner menschheid slechts in zekeren zin een οὐ τρεπεσθαι genoemd worden. Omdat Hij wel niet naar innerlijk wezen of essentie, noch naar σχεσις veranderde, maar wel deze dubbele verandering maakte: vooreerst eene zoodanige als intreedt, wanneer iemand feitelijk wordt datgene, waarvoor hij gedisponeerd en gepraedestineerd was; en ten tweede daarmee samengaande de verandering in gemoedsstemming die men ondervindt, als men uit den toestand van verlangen overgaat in dien van het genieten der werkelijkheid. Doch hieruit volgt dan voorts ook, dat zulk een τρεπεσθαι voortduurt, totdat het allerhoogste is bereikt. In dezen zin dus stond de Zone Gods ook naar Zijne goddelijke natuur nog niet in het zenith harer hoogte, zoolang Zijne menschheid nog niet ten hoogste was verheven en verheerlijkt tot het punt, waartoe zij opstijgen zou. Dies betrof het geringe en lage vóór dat tijdstip, Hem ook naar Zijne goddelijke natuur. Niet in dezen zin, dat zij verondersteld werd in positieven zin zich te hebben ontledigd na eerst vol te zijn geweest. Dat is ook het geval met de menschelijke natuur niet. Deze was niet in temporeelen zin eerst heerlijk, om daarna zich van deze glorie te ontdoen en neertedalen tot onze ellende en schamelheid. Maar wel zoo, dat zij eerst werd wat zij wezen kon en moest, toen de menschelijke natuur de hoogste trede harer schittering beklom.

Dit is een onvermijdelijk gevolg, wanneer men een ἐν construeert, als Apollinaris noodig keurde. Dan wordt niet slechts vereischt, dat het creatuur ἀτελης is, doch even (on-)logisch, dat God in Zichzelven ἀτελης heeten moet, en, Zijnerzijds het schepsel completeerend, andererzijds door het schepsel aangevuld wordt. Wat dan met het eene voorvalt, werkt noodzakelijk, krachtens die eenheid, op den ander terug. Daarom was Apollinaris' hoofdfout het karakter der eenheid, welke hij in den Christus tusschen de goddelijke en de menschelijke natuur tot stand gekomen achtte. Geenen μεσιτης, doch eene μεσοτης zocht hij. En onbedachtelijk zijn dwaas axioma: δυο τελεια ἐν γενεσθαι οὐ δυναται, stellende, belandde hij al redeneerende bij hetgeen hij zelf in zoo klinkende woorden der kerkelijke rechtzinnigheid had verweten. „Ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch

Digitized by Google

„geben niemals — darin war er mit Paul von Samosata, Mar„cell und den Ariarern einig — ein einheitliches Wesen; sie „constituiren vielmehr eine Zwittergestallt, d. h. ein Fabelwesen „(Minotaurus, Rockhirsch u. s. w.)", HARNACK II, p. 313. Cf. DORNER p. 989, 9: εἰ δε ἡμεις μεν ἐκ τριων — αὐτος δε ἐκ τεσσαρων, οὐκ „ἀνθρωπος, ἀλλ' ἀνθρωποθεος. Es sey dann, sagt er, diese Person zur „Hälfte Mensch, zur Hälfte Gott, das sey aber keine Einheit, „sondern ein Monstrum, wie τραγελαφος, μινωταυρος, κενταυρος, ἱππελαφος."

Nu moet hierbij vooreerst de opmerking gemaakt worden, dat de kerk niet leert, dat Jezus' menschelijke natuur op zichzelve, zonder in persoonlijke vereeniging door den Logos te zijn aangenomen, ten volle mensch is. Jezus in volkomen mensch, zegt zij. Maar dit is nog iets anders dan het eerste. Ten tweede: als Apollinaris spot met ἀνθρωποθεος, moet verwezen naar een citaat, waarin gesproken wordt van θεανθρωπος: ἐν τῃ του θεανθρωπου φυσει. (Maar dit kan een woord van Gregorius zijn. Vgl. p. 215). Doch ten derde, en dat is het interessante: hij noemt hier voorstellingen van wezens, als juist met zijn constructie zouden overeenstemmen. Immers, een ἱππελαφος is noch een ἱππος τελειος, noch een ἐλαφος τελειος, maar beide onvolledig. En deze onvolledige, hersenschimmige wezens denkt men zich dan als een geheel, dat tusschen een volledig paard en een volledigen olifant als bemiddelingswezen, als μεσοτης, in staat, en deze verbindt. Precies wat Apollinaris wil, en iets gansch anders dan de Kerk leert.

Niettegenstaande dit een en ander schrijft HARNACK, op Apollinaris doelende: „der grosse Christologe", II, p. 311, evenals hij ibid. van Marcellus zegt: „der grosse Theologe.... Marcell." Men vraagt zich onwillekeurig af, waarin de grootheid van dezen als theoloog, van genen als christoloog toch steekt. Wat voortreffelijks had de Theologie des eenen, en de Christologie des anderen?

Digitized by Google

ZEVENDE HOOFDSTUK.

I. Athanasius. II. Basilius de Groote. III. Gregorius van Nazianze. IV. Gregorius van Nyssa. V. Cyrillus van Alexandrie. Theodoretus. Concilie van Chalcedon (451).

I. Zien we in dit laatste hoofdstuk nog, welke weg gevolgd werd door kerkelijk niet veroordeelde schrijvers, waarop ze de dwalingen van heele en halve Arianen, van Marcellus, van Apollinaris, van Monophysieten, van de Antiocheeneche School of het Nestorianisme, e. a. vermeden, en bij hunne ontwikkelingen in het rechte spoor zich hielden. Hierbij komen o. a. ter sprake eene bij Jezus te maken onderscheiding, de aard der eenheid van Zijne beide naturen, motief, doel en beteekenis van Zijne komst in het vleesch, enz.

Over Athanasius werd reeds gehandeld. Jezus nam onze natuur aan niet *φυσεως ἀκολουθιᾳ*, en kwam er dan ook niet door in hoogeren staat: *ἐν τῳ λαβειν οὐκ ἐβελτιωθη, ἀλλ' ἐταπεινωθη*, c. Ar. I, 40. Cf. 38, 48. Dit laatste sprak hij uit tegen Ariaansche gedachten. Maar in zijn woorden ligt principieel ook reeds de verwerping van Apollinaris' beweringen. Echter verminderde de Heere door de aanneming ook niet: *οὐ γαρ ἠλαττωθη ὁ λογος σωμα λαβων*, opdat Hij genade zou zoeken te verkrijgen, *ἀλλα μαλλον και ἐθεοποιησεν ὁπερ ἐνεδυσατο*, c. Ar. I, 42. Dit ontkent een *τρεπεσθαι* naar beneden, waarvoor Arius later den Zone Gods vatbaar achtte. Maar tevens wordt aldus eene voorstelling als die van Marcellus, volgens welke door de vleeschwording een *πλατυνεσθαι ἐνεργειᾳ* bij God plaatsvond, dat eens weer diende op te houden, uitgesloten; en tevens ook de monophysitische droomerij over eene verandering der goddelijke natuur in de menschelijke veroordeeld.

Verhooging en vernedering betrof Jezus daarom alleen naar

Digitized by Google

Zijne menschelijke natuur. Wederom verwerping van het Arianisme, c. Ar. I, 41. Doch Athanasius streefde er naar om te doen uitkomen, dat zij niet enkel van Zijne menschheid te praediceeren waren, doch dat een en ander Hem aanging, maar ten opzichte Zijner menschelijke natuur. c. Ar. III, 32 *ἐπρεπε δε τον κυριον ἐνδιδυσκομενον ἀνθρωπινην σαρκα, ταυτην μετα των ἰδιων παθων αὐτης ὁλην ἐνδυσασθαι. ἱνα ὡσπερ ἰδιον αὐτου λεγομεν εἰναι το σωμα, οὑτω και τα του σωματος παθη ἰδια μονον αὐτου λεγηται, εἰ και μη ἡπτετο κατα την θεοτητα αὐτου.* Geen monophysitisme alzoo, want het beeld van een kleed, dat aangetrokken wordt, is gebruikt. En dit begunstigt noch de voorstelling, alsof er eenige wezensomzetting voorviel, noch die van twee in elkaar sluitende deelen, welke door deze vereeniging eerst recht „afgewerkt" zouden mogen heeten. Evenmin echter wordt een gemis aan nauweren samenhang tusschen Jezus' beide naturen, als in Marcellus' beschouwing uitkomt, en een schier niet tellen der menschelijke natuur, geleerd, en er is tevens ook gestreefd den weg der Antiocheensche of Nestoriaansche richting links te laten liggen. Doch Jezus moest hierbij niet enkel op Zichzelven gedacht worden, maar als Hoofd der nieuwe menschheid. Wat Hij deed en ontving, was voor de Zijnen: *αὐτος υἱοποιησεν ἡμας τῳ πατρι και ἐθεοποιησε τους ἀνθρωπους γενομενος αὐτος ἀνθρωπος,* c. Ar. I, 38, cf. 41, 48 e. a. Maar dit werd geformuleerd op eene wijze, dat voor een afleggen der menschelijke natuur, waarvan Marcellus bazelde, geene plaats overbleef. Immers kon ook een zoodanige samenhanglooze, met alle idee van organisme en lichaam (cf. Ef. 5:30—32, 23; 4:16; Col. 2:19; I Cor. 6:15 vv., 12: 12 vv.) spottende opvatting de zijne niet wezen. *οὐκ ἀν γε παλιν ἐθεοποιηθη κτισματι συναφθεις ὁ ἀνθρωπος, εἰ μη θεος ἠν ἀληθινος ὁ υἱος. και οὐκ ἀν παρεστη τῳ πατρι ὁ ἀνθρωπος, εἰ μη φυσει και ἀληθινος ἠν αὐτου λογος ὁ ἐνδυσαμενος το σωμα,* c. Ar. II, 70. Eene Christologie en Soteriologie als waaraan het Nestorianisme en het Pelagianisme genoeg hadden, is op dezen grondslag niet te bouwen. En gelijk Marcellus' leer, dat de Logos eens wederom *ἐν ἡσυχιᾳ* zoude zijn, gelijk Hij vóór de schepping was, met deze woorden niet samengaat, zoo wordt ook het denkbeeld van „Vergottung", gedacht als een physisch instroomen van zekere goddelijke substantie, hier niet bedoeld. Evenals wij, zoo gaat Athanasius op deze plaats voort, niet *ἀπο της ἁμαρτιας και της καταρας* zouden bevrijd zijn (*ἐλευθερουν*), indien *ἡ σαρξ*, waarmee de Logos zich bekleedde, niet *φυσει ἀνθρωπινη* ware (want *οὐδεν κοινον ἡμιν προς*

Digitized by Google

το ἀλλοτριον) zoo οὐκ ἀν ἐθεοποιηθη ὁ ἀνθρωπος, als Degene die vleesch werd, niet φυσει ἐκ του πατρος και ἀληθινος και ἰδιος αὐτου ἠν ὁ λογος.

II. Ook Basilius Magnus handhaafde tegen den Ariaan Eunomius, dat b. v. Fil. 2:9 van Jezus niet naar Zijne goddelijke, doch naar Zijne menschelijke natuur geldt. Indien Hij, zegt Basilius, dien naam tevoren niet hadde gehad, μειζων οὐν ἐγενετο μετα την ἐνανθρωπησιν του προ της ἐνανθρωπησεως, ὁπερ ἀτοπον. Daarom b. v. Matth. 28:18 εἰς την ἐνανθρωπησιν οὐν τε οὐκ εἰς την θεοτητα ταυτα νοειν δει, c. Eun. l. 4, Opp. ed. Par. 1518, II, p. 99 D. Tusschen God en schepsel kan eigenlijk ook geene vergelijking plaats vinden, want μειζων ἀνθρωπος ἀλογου οὐ κυριως λεγεται, noch het redelooze grooter dan het ziellooze, maar een mensch heet grooter dan een mensch, en het eene van rede verstoken wezen grooter dan een ander redeloos creatuur: ὁμοουσιος οὐν ὁ πατηρ τῳ υἱῳ κἀν μειζων λεγηται, ibid. p. 100 B. Voor comparatie is dus, zooals ook Irenaeus en Athanasius uitspraken, wezens- of soortgelijkheid noodig. Dientengevolge stelt Basilius dezen regel: την μεν φυσιν νοει θεοπρεπως, τα δε ταπεινοτερα των ρηματων δεχου οἰκονομικως, Opp. ed. Frob. p. 197. Dit οἰκονομικως geeft aan, dat de praedicaten den éénen zelfden persoon betreffen, maar in een bepaald opzicht.

Evenzoo spreekt Basilius het wezenlijk onderscheid in het zoonschap Gods van den tweeden Persoon en het kindschap Gods der geloovigen uit: εἰ οὐν ἡμεις υἱοι θεσει θεου, ἀναγκη τον φυσει προϋπαρχειν. το θεσει κατα μιμησιν του φυσει λεγεται. Want θεσει οὐδεν ἀν λεχθειη, μη προηγουμενου του φυσει, c. Eun. l. 4, Opp. ed. Par. II, p. 88 A. Wanneer dan ook in Joh. 15 door Jezus gezegd wordt, dat wij ranken zijn van Hem als wijnstok, dan doelt dat niet op Zijne Godheid, maar op Zijne menschheid: οὐ της θεοτητος αὐτου ἀλλα της σαρκος εἰρηκεναι ἡμας κληματα, ibid. p. 102 D.

Van Marcellus' beweren zegt hij, dat het al onze hope te niet doet: πασης ἡμων της ἐλπιδος ἀθετησιν ἐχει το Μαρκελλου δογμα, οὐτε υἱον ἐν ἰδιᾳ ὑποστασει ὁμολογουν, ἀλλα προενεχθεντα και παλιν ὑποστρεψαντα εἰς τον ὁθεν προηλθεν, ad Occident. Episc. Epist. 74, Opp. ed. Par. II, p. 876 D. En in dien brief bestrijdt hij o. a. ook Apollinaris.

Inzake de eenheid bij Jezus bezigt hij Homil. in Ps. 30 het woord ἐνσωματωσις; en naar aanleiding van het opschrift van

Digitized by Google

den psalm schrijft hij: *κατα δε το νοητον, την ἐνσωματωσιν του θεου λογου σημαινειν* en de vernieuwing *του καινως και παραδοξως αὐτου κατασκευασθεντος οἰκου*, Opp. ed. Par. I, p. 187 D. Hij bezigt dus het beeld van een huis, en dies van inwoning. Bij Ps. 46: de Allerhoogste heeft Zijn *σκηνωμα* geheiligd, *ταχα την σαρκα λεγει την θεοφορον, ἁγιασθεισαν δια της προς τον θεον συναφειας*. Men moet dus onder *σκηνωμα* verstaan *την δια σαρκος ἐπιφανειαν του θεου*, ibid. p. 270 A. Bij Ps. 60 heeft hij: *ὑποδημα δε της θεοτητος ἡ θεοφορος σαρξ, δι' ἡς ἐπεβη τοις ἀνθρωποις*, ibid. p. 296 B. Deze woorden en beelden wekken geene monophysitische voorstelling, en zijn niet geschikt om uitdrukking te geven aan het denkbeeld, dat de Logos onze menschelijke natuur voor Zichzelven behoefde, noch om deze gedachte in de hand te werken. Maar Basilius wijst ook op eene andere wijze de vereeniging der beide naturen aan. Jezus' geboorte was niet iets soortgelijks als wat bij de Profeten geschiedde, *ἀλλα συμφυη ἑαυτῳ την ἀνθρωποτητα τε ἡνωμενην κατακτησαμενος, και δια της συγγενους ἡμων σαρκος αὐτου, προς ἑαυτον ἐπαναγων την ἀνθρωποτητα*, Opp. ed. Frob. p. 231. Cf. ibid. p. 234 *δια τουτο ἐτεχθη, ἱνα συ καθαρθης δια της συγγενους (φυσεως)*. Er is dus verwantschap tusschen Jezus en ons noodig. Doch ofschoon de verlossing ook physisch werke, zoo biedt niettemin het begrip *καθαιρειν* eene andere voorstelling dan het Monophysitisme koestert. Cf. ibid. p. 232: *ἐξ ἁγιωσυνης οὐν ἡ σαρξ συμπαγεισα, ἀξια ἡν τῃ θεοτητι του μονογενους ἑνωθηναι*. „Denk over 's Heeren *ἐνανθρωπησις* toch *θεοπρεπως*, ibid. p. 234. Ban derhalve alle gedachte van verandering, vermindering of bezoedeling van den Zone Gods. En vraagt ge dan, op welke wijze *δι' ἑνος εἰς παντας ἠλθε το λαμπτηριον*; *τινα τροπον ἐν σαρκι ἡ θεοτης*; zoo luidt Basilius' antwoord: *ὡς το πυρ ἐν σιδηρῳ. οὐ μεταβατικως, ἀλλα μεταδοτικως*, ibid. p. 231. Wel deelde zij mee, zelve echter veranderde zij niet. Want het vuur loopt niet naar het ijzer heen, doch blijft op dezelfde plaats, maar deelt aan het ijzer zijne hitte mee, zoodat het zelf niet verandert en toch het ijzer geheel vervult: *οὐ γαρ ἐκτρεχει το πυρ προς τον σιδηρον. μενον δε κατα χωραν, μεταδιδωσιν αὐτῳ της οἰκειας δυναμεως, ὁπερ οὐτε ἐλαττουται τῃ μεταδοσει και ὁλον πληροι ἑαυτου το μετεχον*. Zoo was het ook bij den Logos: *οὐτε ἐκινηθη ἐξ ἑαυτου* om onder ons te wonen, *οὐτε τροπην ὑπεμεινεν*. Ook was de hemel niet *ἐρημος του συνεχοντος και ἡ γη ἐν τοις κολποις τον οὐρανον ὑπεδεχετο*, ibid.

Verzin u toch geen *καταπτωσιν της θεοτητος*, want *οὐ μεταβαινει ἐκ τοπου εἰς τοπον ὡς τα σωματα*, en droom niet van een *ἠλλοιωσθαι*

Digitized by Google

der Godheid, *μεταβληθεισα εἰς σαρκα*, want *ἀτρεπτον το ἀθανατον*. Ja, maar, zegt ge, hoe kan dat? *πως οὐν φησι της σωματικης ἀσθενειας ὁ θεος λογος οὐκ ἀνεπλησθη*; Het vuur krijgt immers ook de hoedanigheden van het ijzer niet: *φαμεν, οὐδε το πυρ των σιδηρου ἰδιωματων μεταλαμβανει*. Het wordt niet zwart noch koud: *μελας ὁ σιδηρος και ψυχρος*. En zoo ook bij de aanneming der menschelijke natuur door den Logos: *οὑτω δη και ἡ ἀνθρωπινη του κυριου σαρξ, αὐτη μετεσχε της θεοτητος, οὐ τῃ θεοτητι μετεδωκε της οἰκειας ἀσθενειας*, ibid. p. 232.

Gaan we nu hiervan over tot hetgeen Basilius over de *κενωσις* leert. c. Eun. l. 4, Opp. ed. Par. II, p. 88 D. schrijft hij, dat *μορφη* gelijk *οὐσια* is: *το ἐν μορφῃ θεου ἐν οὐσιᾳ ἐστι θεου. οὐ γαρ ἀλλο μορφη και ἀλλο οὐσια θεου, ἱνα μη συνθετος*. Derhalve *ὁ κατα μορφην ἰσος και κατ' οὐσιαν ἐστιν ἰσος*. Dit laatste is juist. Om waarlijk als God zich te kunnen openbaren en in goddelijke heerlijkheid te stralen, moet de Zoon essentialiter God zijn. Maar de gelijkstelling van *μορφη* en *οὐσια* is toch minder juist. Dit te ontkennen leidt echter niet tot de leer der samenstelling (*συνθεσις*) bij God. Doch het was Basilius eigenlijk te doen, om met dezen tekst het waarachtig God-zijn van den Zoon tegen de Arianen te verdedigen. En dat is alleszins mogelijk, en dies geoorloofd. Reeds in c. Eun. l. I, Opp. ed. Par. p. 14 A, had hij geschreven: *ἐγω γαρ και το ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχειν ἰσον δυνασθαι τῳ ἐν οὐσιᾳ θεου ὑπαρχειν φημι. ὡς γαρ το μορφην ἀνειληφεναι δουλου, ἐν τῃ οὐσιᾳ της ἀνθρωποτητος τον κυριον ἡμων γεγενησθαι σημαινει, οὑτω λεγων το ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχειν της θειας οὐσιας παριστησι παντως την ἰδιοτητα*. Ook dit is niet geheel nauwkeurig. *δουλος* toch is een woord, dat geene aanduiding geeft van het wezen, maar dat op eene relatie ziet. Het doelt op de verhouding van een ondergeschikte tegenover zijn *κυριος* of *δεσποτης*. En *μορφη δουλου* drukt eene bestaanswijze uit als bij zulk eene ondergeschiktheid past, het verkeeren in de omstandigheden van, en het zich openbaren en gedragen als *δουλος*. Daarom geeft ook de vertaling van *μορφην δουλου λαβων*, Fil. 2 : 7, door „naturam humanam assumens" niet ten volle den inhoud weer. Onze Nederlandsche vertaling heeft beter: „gestaltenis eens dienstknechts". Wel ligt in de woorden ook, en zelfs in logischen zin genomen allereerst, dat Jezus de menschelijke natuur aannam; maar er ligt nog iets meer in bovendien. Het geeft ook nadere aanduiding van de positie en de gesteldheid dier natuur. Vandaar

Digitized by Google

dat er niet op volgt: ἀνϑρωπος γενομενος, noch ook: ἐν ὁμοιωματι ἀνϑρωπου γενομενος, maar: ἐν ὁμοιωματι ἀνϑρωπων γενομενος. Daarmee wordt te kennen gegeven, dat Jezus in gelijke conditie als de anderen verkeerde. Voorts staat er daarna niet: εὑρεϑεις ἀνϑρωπος of: ὡς ἀνϑρωπος, maar: σχηματι εὑρεϑεις ὡς ἀνϑρωπος. En σχημα is iets dat veranderen kan, zonder dat daarmee het wezen zich wijzigt. Cf. I Cor. 7 : 31 : παραγει γαρ το σχημα του κοσμου τουτου. Het doelt op een voorbijgaand karakter. En in tegenstelling met μορφη δουλου van vs. 7 staat dan in v. 9 ὀνομα το ὑπερ παν ὀνομα. Al is het nu echter minder volledig, μορφην ἀνειληφεναι δουλου als identiek met ἐν τῃ οὐσιᾳ της ἀνϑρωποτητος γεγενησϑαι te nemen, toch behoudt Basilius' betoog zijn kracht; want hij wilde de wezenlijkheid, de waarachtigheid of realiteit van Jezus' menschzijn aanduiden, en op grond daarvan Zijn waarlijk God-zijn handhaven.

En deze gedachte blijft onverzwakt, omdat ὁ την δουλου μορφην λαβων noodwendig gedacht moet worden, zich tevens met de menschelijke natuur te omkleeden. Dit laatste is de onderstelling, zonder welke het eerste geen grond om op te rusten heeft. Evenals men geen groot mensch, noch een klein mensch heeten kan, tenzij men een mensch is, Hieruit volgde dan ook, dat ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων het wezenlijk God-zijn des Zoons tot onmisbare onderstelling heeft.

Aangaande de κενωσις schrijft Basilius nader c. Eun. l. 2, Opp. ed. Par. II, p. 40 A: οὐδε γαρ περι της οὐσιας αὐτης του θεου λογου του ἐν ἀρχῃ ὀντος προς τον θεον, ἀλλα περι του κενωσαντος ἑαυτον ἐν τῃ του δουλου μορφῃ, και γενομενου συμμορφου τῳ σωματι της ταπεινωσεως ἡμων, και σταυρωϑεντος ἐξ ἀσϑενειας, σαφως διαλεγεται. Gedoeld wordt op Hand. 2 : 36, waar de Apostel οὐχι ϑεολογιας ἡμιν λογους παραδιδωσι τροπον, ἀλλα τους της οἰκονομιας λογους παραδηλοι. Nu zegt Basilius niet: κενωσαντος ἑαυτον τῳ λαβειν.... of: τῳ εἶναι ἐν, of: εἰς την... m. a. w., hij stelt hier de ontlediging voor als te geschieden, toen de Logos reeds met de menschelijke natuur zich bekleed had; d. w. z. dat zij ziet op de gesteldheid van deze natuur. Basilius laat er dan ook op volgen: gelijkvormig wordende aan ons vernederd lichaam, en uit zwakheid gekruist zijnde.

III. In zijn beide brieven προς Κληδονιον bespreekt Gregorius Nazianzenus zoowel het gevoelen, dat er bij Jezus sprake zou

Digitized by Google

kunnen zijn van twee zonen, als dat van Apollinaris. Tegen dezen laatsten betoogt hij in Epist. ad Cled. I het noodzakelijke der volledigheid van Jezus' menschelijke natuur o. a. op deze wijze:

Als iemand zijne hope stelt *εἰς ἀνουν ἀνθρωπον, ἀνοητος ὀντως ἐστι, και οὐκ ἀξιος ὁλος σωζεσθαι.* Want hetgeen door den Zoon niet aangenomen werd, is ook van redding verstoken: *το γαρ ἀπροσληπτον, ἀθεραπευτον. ὁ γε ἡνωται τῳ θεῳ, τουτο τε σωζεται.* Meent Apollinaris, dat in plaats van dien *νους* de Godheid komen kon, dan zegt Gregorius, dat God anders is in wezen dan de menschelijke natuur, en alzoo het menschelijke niet vervangen kan, en inzooverre ook niet baten. *ἀλλ' ἡρκει φησιν ἡ θεοτης ἀντι του νου. τί οὐν προς ἐμε τουτο; θεοτης γαρ μετα σαρκος μονης οὐκ ἀνθρωπος, ἀλλ' οὐδε ψυχης μονης, οὐδε ἀμφοτερων, χωρις του νου, ὁ και μαλλον ἀνθρωπος.* En daarom is Gregorius' besluit: *τηρει οὐν τον ἀνθρωπον ὁλον, και μιξον την θεοτητα, ἱνα με τελειως εὐεργετῃς,* Opp. I, p. 740/741. Maar zulks gaat niet, antwoordt Apollinaris: *ἀλλ' οὐκ ἐχωρει φησι δυο τελεια,* want eene maat van zekeren inhoud kan niet tweemaal zooveel bevatten. Dat mag waar zijn van stoffelijke dingen, zegt Gregorius daarop, doch geldt niet van geestelijke; voorts overtreft de Godheid verre 's menschen *νους*; en *τελειον* is een relatief begrip: vergeleken met een berg is een heuvel *ἀτελης.* Insgelijks zou van den engel het *τελειον* te ontkennen of te bevestigen zijn, al naar men hem met God of met den mensch vergeleek. Deze redeneering laat het begrip *τελειον* niet tot zijn volle recht komen. Noemt Apollinaris hem een *ἀνθρωπολατρης,* welnu, dan is deze zelf een *σαρκολατρης,* ibid. 741/742. In Joh. 1: 14*a* staat dan toch maar: *ὁ λογος σαρξ ἐγενετο,* brengt Apollinaris c. s. voorts in het midden, om als antwoord te ontvangen, dat dit eene synecdoche is: *ἀγνοουσι γαρ οἱ ταυτα λεγοντες, ὁτι συνεκδοχικως τα τοιαυτα ὀνομαζεται, ἀπο μερους του παντος δηλουμενου.* Evenwel zag Gregorius er ook nog rijker beteekenis in: *και ἁμα οὐκ ἀλλως οἱον τε ἠν την του θεου δηλωθηναι περι ἡμας ἀγαπην ἠ ἐκ του μνημονευθηναι την σαρκα, ὁτι δι' ἡμας κατεβη και μεχρι του χειρονος. σαρκα γαρ εἰναι ψυχης εὐτελεστερον* erkent ieder gezonde van zin, ibid. p. 743/744. En *σαρκα γενεσθαι* heeft voorts soortgelijke beteekenis, als wanneer er sprake is van „een vloek geworden voor ons", zegt hij. Dus was Jezus' menschelijke natuur volledig, gelijk zij alzoo zijn moest om ons te behouden. Want evenals *σαρκος ἐδεησε δια την σαρκα κατακριθεισαν,*

Digitized by Google

και ψυχης δια την ψυχην, zoo ook νου δια τον νουν, ibid. p. 742 D. In Adam was de νους zelfs het eerst ten val gebracht (πρωτοπαθησας). Ook was deze noodig om als middelterm te dienen: ὁ νους τῳ νοι μιγνυται ὡς ἐγγυτερῳ και οἰκειοτερῳ, και δια τουτου σαρκι μεσιτευοντος θεοτητι και παχυτητι. Gregorius deelde dus het gevoelen van Origenes inzake het anima mediante. Cf. daarover ook ibid. p. 11 C. en p. 575 A. De Zone Gods werd ὑπερ παντων παντα ὁσα ἡμεις, πλην της ἁμαρτιας, σωμα, ψυχη, νους, p. 592 A. En wel is de νους κατακριτος, maar evenzeer ἡ σαρξ. Indien Hij nu το χειρον aangenomen heeft ἱν' ἁγιασθῃ δια της σαρκωσεως, zou Hij dan το κρειττον niet aangenomen hebben om het te heiligen δια της ἐνανθρωπησεως; ibid p. 742 A.

Aldus wordt echter niet beweerd, dat er twee Zonen Gods waren: οὐδε γαρ τον ἀνθρωπον χωριζομεν της θεοτητος, ἀλλ' ἑνα τε τον αὐτον δογματιζομεν, p. 738 C. Tevoren was Hij niet mensch maar eengeboren Zoon, προαιωνιος, ἀμιγης, σωματος τε των ὁσα σωματος. Doch ἐπι τελει nam Hij onze natuur (ἀνθρωπον) aan, ὑπερ της σωτηριας της ἡμετερας, ibid. En zoo geldt van Hem nu tweeërlei: παθητον σαρκι, ἀπαθη θεοτητι, περιγραπτον σωματι ἀπεριγραπτον πνευματι, τον αὐτον ἐπιγειον και οὐρανιον, ὁρωμενον και νοουμενον, χωρητον τε ἀχωρητον, ibid. Opdat ὁλος ἀνθρωπος, die in de macht der zonde gevallen was, ὁλῳ ἀνθρωπῳ τῳ αὐτῳ και θεῳ ἀναπλασθῃ. Als iemand daarom twee zonen invoert, den eenen uit God den Vader, doch den tweeden uit de moeder, ἀλλ' οὐχι ἑνα τον αὐτον, die verliest de υἱοθεσια, den ὀρθως πιστευουσι beloofd, p. 739 A. En dan formuleert Gregorius: Φυσεις μεν γε δυο, θεος και ἀνθρωπος. ἐπει και ψυχη και σωμα.... Er is niet te denken aan twee zonen, evenmin als aan twee Goden, evenmin ook als aan twee menschen, wanneer er gesproken wordt van „inwendigen mensch.” και εἰ δει συντομως εἰπειν, ἀλλο μεν τε ἀλλο τα ἐξ ὧν ὁ σωτηρ. Want het onzienlijke is niet hetzelfde als hetgeen zichtbaar was, noch το ἀχρονον τῳ ὑπο χρονον. Hieruit zien we, dat de praepositie ἐξ niet altijd aangeeft, dat een chemische oplossing bedoeld is, maar gelijken zin kan hebben als ons „uit”, wanneer wij zeggen: de mensch bestaat uit ziel en lichaam. Moest er nu gesproken worden van iets anders en iets anders, οὐκ ἀλλος γε τε ἀλλος, μη γενοιτο. Dus is het bij den Christus anders dan bij de Triniteit. Want bij deze laatste is er ἀλλος τε ἀλλος, maar οὐκ ἀλλο και ἀλλο, t. a. p. Cf. ad Cled. II, ibid. p. 746 B.: „den Zone Gods, die uit den Vader gegene-

Digitized by Google

reerd is en daarna uit de heilige maagd Maria geboren, εἱς ἑν ἀγομεν, en wij spreken niet van twee zonen, ἀλλ' ἑνα και τον αὐτον ἐν ἀδιαιρετῳ ϑεοτητι τε τιμῃ προσκυνουμεν. In onderscheiding van Apollinaris begon Gregorius dus eigenlijk niet met twee, om daarna tot één te komen, maar van den beginne aan had hij de eenheid: εἱς και ὁ αὐτος. Daardoor krijgt het probleem, dat bij het indenken der unio personalis voor ons treedt, dadelijk een geheel ander aanzien.

Zien we nu nader, of Gregorius door deze eenheid de menschelijke natuur ook in monophysitischen zin vergoddelijkt liet worden. Or. I. Opp. I. p. 11 C. schrijft hij: dit wil de ontledigde Godheid, dit wil het aangenomen vleesch, dit wil ἡ καινη μιξις, ϑεος και ἀνϑρωπος, ἑν ἐξ ἀμφοιν τε δι' ἑνος ἀμφοτερα. Daarom θεος σαρκι δια μεσης ψυχης ἀνεκραϑη και συνεδεϑη. Wel is hier sprake van μιξις en ἀνεκραϑη, maar de twee blijven onvermengd, en slechts de nauwste samen*binding* wordt bedoeld. Or. 38, ibid. p. 620 B.: de ὁρος και λογος des Vaders χωρει ἐπι την ἰδιαν εἰκονα τε σαρκα φορει ter wille van mijn vleesch, en ψυχῃ νοερᾳ δια την ἐμην ψυχην μιγνυται, τῳ ὁμοιῳ το ὁμοιον ἀνακαϑαιρων. Opmerkelijk is hier, dat juist van het vleesch φορειν wordt gebezigd, doch μιγνυναι van de redelijke ziel, waardoor de voorstelling van een soort physisch proces vanzelf buiten den gedachtenkring blijft. Gregorius vervolgt: προελϑων γε θεος μετα της προσληψεως, ἑν ἐκ δυο των ἐναντιων σαρκος τε πνευματος. Blijkens de woorden, en gerekend met het voorgaande, is niet gemeend een opheffing der ἐναντιοτητος tusschen de twee, maar slechts, dat ze ten nauwste tot één samengevoegd zijn. Evenwel heeft Gregorius daarna ὡν το μεν ἐϑεωσε, το δε ἐϑεωϑη. Cf. ad Cled. I, p. 739 B: τα γαρ ἀμφοτερα ἑν τῃ συγκρασει, θεου μεν ἐνανϑρωπησαντος, ἀνϑρωπου γε ϑεωϑεντος, ἡ ὁπως ἀν τις ὀνομασειε. Zooals we reeds bij Athanasius zagen, zegt het woord ϑεουν op zichzelf nog niet, of het bloot op de aanneming tot kinderen Gods ziet, en daarmee in verband op het verkrijgen van de positie van heerlijkheid en eeuwig leven als bij dit kindschap past, dan wel of er inderdaad meedeeling van zekere goddelijke substantie of hoedanigheid op monophysitische wijs mee bedoeld wordt. Ten tweede heeft Gregorius hier tot tegenstelling ἐνανϑρωπειν, terwijl hij er verre van af is, de goddelijke natuur zich te laten veranderen: ὁ μεν ἡν, διεμεινεν, ὁ γε οὐκ ἡν, προσελαβεν, Or. 35. p. 575 A. Cf. Or. 39, p. 631 C: οὐχ ὁ ἡν μεταλαβων, ἀτρεπτον γαρ, ἀλλ' ὁ ὀυκ ἡν προσλαβων. En

Digitized by Google

dan blijkt voorts, dat Gregorius aan iets hoogs denkt, ter uitdrukking waarvan hij uit gebrek aan beter het woord *θεουν* kiest. Vgl. Or. 31, p. 497 C. *ὁ ἦν* (cf. Joh. 1 : 1) *ἐκενωσε, και ὁ μη ἦν προσελαβεν. οὐ δυο γενομενος, ἀλλ' ἐν ἐκ των δυο γενεσθαι ἀνασχομενος.* Uit dit laatste blijkt, hoe Gregorius de aanneming der menschelijke natuur door den Zone Gods niet als een noodige completeering van Dezen beschouwde. *θεος γαρ ἀμφοτερα*, wat tot zich nam en wat aangenamer werd, *δυο φυσεις εἰς ἐν συνδραμουσαι, οὐχ υἱοι δυο, μη καταψευδεσθω ἡ συγκρασις.* Deze woorden wekken wel de voorstelling van eene verbinding of nauwe aaneensluiting en saamhechting, maar niet die van eenige wezensovervloeiing. Gregorius gaat p. 620 B/C voort: *ὢ της καινης μιξεως, ὢ της παραδοξου κρασεως, ὁ ὢν γινεται, και ὁ ἀκτιστος κτιζεται, και ὁ ἀχωρητος χωρειται δια μεσης ψυχης νοερας μεσιτευουσης θεοτητι και σαρκος παχυτητι.* Cf. ook Or. 38, p. 613 D. Wijl nu de Godheid onveranderd bleef, en slechts aannam datgene wat *παχυν* etc. was, volgt daaruit, dat zijnerzijds ook dit laatste essentieel bleef wat het was. Trouwens, anders ware de Zoon ook niet *χωρητος* enz. geworden. Dies beteekent *μιξις* en *κρασις* ook alleen zeer nauwe samenvoeging. Wat in eigenlijken zin het onze is, werd ook het zijne: *ἁ γε ἰδιως ἡμετερα και της ἐντευθεν προσληψεως*, Or. 36, p. 591 D. En Gregorius loochent ook Jezus' onwetendheid niet: *ὁτι γινωσκει μεν ὡς θεος, ἀγνοειν δε φησιν ὡς ἀνθρωπος, ἀν τις το φαινομενον χωριση του νοουμενου*, ibid. p. p. 588 A. 's Heeren vleesch noemt hij een voorhangsel, door hetwelk Hij met ons gemeenschap hield: *ἱνα χωρηθη ὁ ἀχωρητος δια μεσης σαρκος ὁμιλησας ἡμιν ὡς παραπετασματος*, Or. 39, p. 631 C; cf. Or. 35 p. 575 A.: *δια μεσου νου ὁμιλησας σαρκι.* En handelend over het opgaan naar den berg der verheerlijking, schrijft Gregorius: *ἱνα τη μορφη λαμψη και την θεοτητα παραδειξη και γυμνωση τον ἐν τη σαρκι κρυπτομενον*, Or. 36, p. 454 A. En ten aanzien van de bij Jezus geldende tweevoudige reeks van praedicaten stelt hij ten slotte dezen algemeenen regel: *ἑνι δε κεφαλαιῳ, τα μεν ὑψηλοτερα προσαγε τη θεοτητι και τη κρειττονι φυσει παθων και σωματος. τα γε ταπεινοτερα τῳ συνθετῳ και τῳ δια σε κενωθεντι και σαρκωθεντι*, Or. 35. p. 574 C. De hoogere moeten dus alleen aan zijne Godheid, of aan Hem naar Zijne Godheid toegekend worden; doch omtrent de lagere is eigenaardig, dat hij niet zegt: *σαρκι*, maar *συνθετῳ*. 't Is om de eenheid uit te drukken; en tevens wordt aldus het zwaartepunt dier eenheid in de goddelijke natuur gehouden. Voorts komt

Digitized by Google

in de bewoordingen θεοτητι en συνθετῳ ook uit, dat Gregorius wel terdege eene onderscheiding der naturen voor den geest stond, zoodat het συνθετος bedoeld is als saamgevoegd, aaneengehecht. Cf. Or. 36, p. 578/579: ὁ μεν ἀν μετα της αἰτιας εὑρισκωμεν (vgl. Spr. 8: 22 vv.) προσθωμεν τῃ ἀνθρωποτητι. ὁ δε ἀπλουν και ἀναιτιον τῃ θεοτητι λογισωμεθα. En de zalving is dan ook της ἀνθρωποτητος. In waarheid toch ἐδουλευσε σαρκι και γενεσει και παθεσι τοις ἡμετεροις δια την ἡμετεραν ἐλευθεριαν, και πασιν οἱς σεσωκεν ὑπο της ἁμαρτιας κατεχομενοις. Hier wordt de verlossing dus beschreven als een bevrijding van de overheersching der zonde. τί δε μειζον, gaat Gregorius voort, ἀνθρωπου ταπεινοτητι ἡ θεῳ πλακηναι και γινεσθαι θεον ἐκ της μιξεως. Van een samenvlechten spreekt hij hier. Alle knie zal zich buigen voor Hem, die zich om onzentwil ontledigde τε την θειαν εἰκονα δουλικῃ μορφῃ συγκερασαντι. Cf. Or. 24, p. 429 A: zooveel als de Vader heeft is van den Zoon πλην της αἰτιας, en al wat de Zoon heeft is dat des H. Geestes πλην της υἱοτητος και των ὁσα σωματικως περι αὐτου λεγεται ter wille van mijnen mensch en mijne behoudenis, opdat Hij, het mijne nemende, το ἑαυτου χαρισηται δια της καινης ἀνακρασεως. Uit dit laatste blijkt, hoe ook Gregorius zich den samenhang tusschen Jezus en de nieuwe menschheid onverbrekelijk dacht. Beter nog spreekt zich dat uit Or. 36, p. 591/592: Christus heeft παντα ὁσα ἡμεις πλην της ἁμαρτιας, d. w. z. lichaam, ziel en νουν, aangenomen, niet opdat Hij enkel door middel van het lichaam χωρηθῃ σωμασι, terwijl dit anderszins niet kon geschieden vanwege het ἀληπτον Zijner natuur, ἀλλ' ἱνα και ἀγιασῃ δι' ἑαυτου τον ἀνθρωπον, ὡσπερ ζυμη γενομενος τῳ παντι φυραματι και προς ἑαυτον ἑνωσας το κατακριθεν, ὁλου λυσῃ του κατακριματος. Inzake de eenheid bij Jezus en hare vrucht voor de geloovigen drukt Gregorius zich sterk uit Or. 35, p. 575 A: γενομενος ἀνθρωπος ὁ κατω, θεος, ἐπειδη συνανεκραθη θεῳ, και γεγονεν εἱς, του κρειττονος ἐκνικησαντος, ἱνα γενωμαι τοσουτον θεος, ὁσον ἐκεινος ἀνθρωπος. Maar deze woorden zeggen eigenlijk nog niet, wat de inhoud van dit God-worden is. Want wel is Jezus waarlijk mensch, maar niet in dezen zin, dat Zijne goddelijke natuur in de menschelijke is veranderd. Dat leert Gregorius zelf. Daardoor heeft het τοσουτον feitelijk geen zin. Gregorius zal echter ook hier de υἱοθεσια bedoelen, eene θεοποιησις in den zin van Athanasius.

Leerden nu Apollinaris en de zijnen, dat de Zone Gods in de menschelijke natuur vond, wat Hem nog ontbrak, daarvan wilde

Digitized by Google

Gregorius niet weten. ad Cled. II, p. 747 B: τελειος ἀνθρωπος is voor hen niet ὁ πεπειραμενος κατα παντα τα ἡμετερα zonder zonde, maar το ἐκ θεου και σαρκος συγκραμα δογματιζεται. Want τουτο φασι τελειοτερον. En daarvoor argumenteeren ze ook uit het woord ἐνανθρωπησις. το δε αὐτο και περι την της ἐνανθρωπησεως κακουργουσι φωνην, omdat dit niet zou willen zeggen: ἐν ἀνθρωπῳ γεγονεν, ὀν ἑαυτῳ περιεπηξε. Hiertegenover sprak Gregorius, zooals we reeds zagen, van ἑν ἐκ των δυο γενεσθαι ἀνασχομενος, en bracht hij de aanneming des vleesches telkens in verband met onze behoudenis en de verlossing van zonde en van het vonnis, waaronder wij lagen. Or. 31, p. 498 B: ἐπειδη κενουται δι' ἡμας, ἐπειδη κατερχεται. κενωσιν γε λεγω, την της δοξης οἱον ὑφεσιν τε και ἐλαττωσιν, δια τουτο χωρητος γινεται. Op deze plaats wordt de ontlediging bepaald met gemis aan heerlijkheid in verband gebracht. Cf. Or. 39, p. 631 C: De Zone Gods werd ook Zoon des menschen (δεχεται), niet door verandering (οὐχ ὁ ἠν μεταλαβων), want Hij is onveranderlijk, maar door er bij aan te nemen wat Hij niet was (ὁ οὐκ ἠν προσλαβων); φιλανθρωπος γαρ, opdat Hij, die ἀχωρητος is, χωρηθῃ, δια μεσης σαρκος ὁμιλησας ἡμιν ὡς παραπετασματος, aangezien καθαραν αὐτου την θεοτητα φερειν οὐ της ἐν γενεσει και φθορᾳ φυσεως. Daarom τα ἀμικτα μιγνυται. In deze woorden ligt opgesloten, dat wanneer onze natuur van verderf en vergankelijkheid (γενεσις) zal vrijgemaakt zijn, de omsluiering niet meer noodig zal wezen. Deze gedachte stemt overeen met andere voorstellingen, die Gregorius geeft van hetgeen de Zone Gods tot stand kwam brengen. Or. 38, p. 620 C ὁ πλουτιζων πτωχευει, want πτωχευει την ἐμην σαρκα, opdat ik πλουτησω την αὐτου θεοτητα. En Hij die vol is, ontledigt zich, κενουται γαρ της ἑαυτου δοξης ἐπι μικρον, opdat ik aan Zijne volheid deel zou krijgen. Ik was toch Zijn beeld deelachtig, maar heb het niet bewaard. Nu wordt Hij mijn vleesch deelachtig, opdat Hij het beeld behoude (σωσῃ) en het vleesch onsterfelijk make; δευτεραν κοινωνει κοινωνιαν, πολυ της προτερας παραδοξοτεραν. ὁσῳ τοτε μεν του κρειττονος μετεδωκε, νυν γε μεταλαμβανει του χειρονος. Daarmee is dus op het tijdelijk en derhalve voorbijgaand karakter dezer ontlediging gewezen. Cf. p. 622 C: και ἡξοντα μετα της ἑαυτου δοξης. Bij Dorner I, p. 956: τῃ δυναμει της ἀνθρωπησεως ἐμε θεον ποιησῃ. Or. 36, p. 581 A: ὡς γε δουλου μορφη συγκαταβαινει τοις ὁμοδουλοις και δουλοις. και μορφουται το ἀλλοτριον, ὁλον ἐν ἑαυτῳ ἐμε φερων μετα των ἐμων, opdat Hij in Zichzelven δαπανησῃ το χειρον... en ik aan het Zijne deel krijge δια την συγκρασιν. Wij zullen ὁλοι θεοειδεις

Digitized by Google

worden, *ὁλου θεου χωρητικοι και μονου.* Want dat is de *τελειωσις προς ἡν σπευδομεν*, ibid. D; ook bij Dorner t. a. p. Als Gregorius voorts Or. 34, p. 574 C schrijft: *τῳ δια σε κενωθεντι* en vleesch geworden.... *και ἀνθρωπισθεντι, εἰτα και ὑψωθεντι*, dan schijnt het, of hij de *ὑψωσις* tegenover de *κενωσις* stelt, zoodat de laatste door de eerste vervangen is. Vervolgens laat hij door tegenstelling zijn opvatting van *μορφη δουλου* uitkomen. Or. 36, p. 578 D: *τῳ ὀντι γαρ ἐδουλευσε σαρκι .... δια την ἡμετεραν ἐλευθεριαν.* En Or. 41, p. 674 B: *δουλου μορφην ἐλαβεν, ἱνα την ἐλευθεριαν ἡμεις ἀπολαβωμεν.* Z. i. doelt de uitdrukking dus op eene dienstbaarheid, waarvan bevrijding wordt aangebracht.

Alzoo schijnt hij de vernedering gezien te hebben niet in het bezit reeds op zichzelf van de menschelijke natuur; ofschoon de Logos haar aannam om onzentwil en deze aanneming duldde; doch in den aan dood enz. onderworpen en van heerlijkheid ontdanen toestand der menschheid, zoodat zij met de verhooging eindigde. Echter heeft dit eene andere strekking, dan in Apollinaris' redeneering ligt uitgedrukt.

IV. Gregorius Nyssenus legt sterken nadruk op de eenheid van Jezus met de geloovigen. Zoo zegt hij in zijn Or. over I Cor. 15:28: *σωμα δε αὐτου καθως εἰρηται πολλακις, πασα ἡ ἀνθρωπινη φυσις, ᾑ κατεμιχθη.* In dien zin *μεσιτης θεου και ἀνθρωπων ὠνομασθη.* Want in den Vader zijnde, *και ἐν ἀνθρωποις γενομενος*, vervult Hij hierin *την μεσιτειαν, ἐν τῳ ἑαυτῳ παντας ἑνωσαι, και δι' ἑαυτου τῳ πατρι*, Opp. I, p. 849 A. Jezus is de eersteling van het menschdom, *ἐκ πασης δε της ἀνθρωπινης φυσεως ᾑ κατεμιχθη το θειον, οἱον ἀπαρχη τις του κοινου φυραματος ὁ κατα χριστον ἀνθρωπος ὑπεστη, δι' οὑ προσεφυη τῃ θεοτητι παν το ἀνθρωπινον*, ibid. p. 844 D. Cf. ook Opp. II, p. 25 D, p. 89, p. 162 D e. a. En onze natuur nam Hij aan zonder iets daarvan uittezonderen: *οὐδεν ἀφηκεν της φυσεως ἡμων ὁ οὐκ ἀνελαβεν*, ook in alles, evenals wij, verzocht geworden, doch zonder zonde. Want de ziel is geen zonde, maar werd uit onwil voor haar vatbaar: *ἡ δε ψυχη ἁμαρτια οὐκ ἐστιν, ἀλλα δεκτικη ἁμαρτιας ἐξ ἀβουλιας ἐγενετο, ἡν δια τουτο ἁγιαζει δια της προς ἑαυτον ἀνακρασεως. ἱνα τῃ ἀπαρχῃ ὁλον συναγιασῃ το φυραμα*, c. Eun. l. 1, Opp. II, p. 55 A. Cf. ibid. p. 503.

Verandering greep bij de aanneming der menschelijke natuur met de Godheid niet plaats. Want deze *και προ της σαρκος τε ἐν τῃ σαρκι και μετα το παθος ἀει ὡσαυτως ἐχει, ὁ ἡν τῃ φυσει παντοτε οὐσα, και εἰς*

Digitized by Google

ἀει διαμενουσα, ibid. p. 55 D. Cf. ibid. 165/166, 170 e. a. Doch de menschelijke natuur onderging, na den tijd des lijdens, omzetting: *ἡ δε σαρξ ἡ τον θεον ἐν ἑαυτῃ δειξασα μετα το πληρωσαι δι' ἑαυτης το μεγα του θανατου μυστηριον μεταποιειται προς το ὑψηλον τε το θειον δι' ἀνακρασεως*, terwijl zij Christus werd en Heer, *ἐκεινο μετατεθεισα και ἀλλαγεισα ὁπερ ἠν* Hij, die Zichzelven in haar openbaarde, c. Eun. l. 6. Opp. II, p. 176 A. Niet reeds dus door de aanneming werd het vleesch zoo hoog opgevoerd, maar eerst nadat de dood was geleden. Doch toen trad ook eene wijziging in, die met sterke woorden door Gregorius wordt uitgedrukt. Evenwel kunnen we uit dit citaat reeds zien, dat Gregorius eigenlijk slechts eene nauwe vereeniging der twee leert, een samen- of in elkander zijn zoo innig, dat wij ten slotte niet meer tusschen beide onderscheiden kunnen; vóór de verhooging viel eene tweeheid waartenemen, die daarna onmerkbaar werd. Spreekt Gregorius echter over dit laatste, dan bezigt hij eenigszins rhetorische woorden, die minder heldere voorstelling geven, en wat nevelachtig zijn. Op de boven aangehaalde plaats werpt evenwel het vervolg licht. Evenals Hij, schrijft Gregorius ibid. p. 177, die geene zonde gekend heeft, zonde werd (*γινεται*) om de zonde der wereld wegtenemen (*ἀρῃ*), zoo werd ook (*οὑτως*) het vleesch, dat den Heere in zich opnam, *χριστος και κυριος*, omgezet als het werd in datgene, wat het *φυσει* niet was, *δια της ἀνακρασεως. δι' ὡν μανθανομεν*, dat God niet in het vleesch geopenbaard zoude zijn, als de Logos niet vleesch ware geworden, *οὐτ' ἀν μετεποιηθη προς το θειον ἡ περι αὐτον του ἀνθρωπου σαρξ, εἰ μη το φαινομενον ἐγενετο χριστος τε και κυριος*. De vergelijking toch met het „zonde-worden" begunstigt de gedachte eener wezensomzetting niet. Hieruit kunnen we vermoeden, dat het „Christus- en Heer-worden" ook eene andere bedoeling heeft, dan „vergoddelijkt" worden. Dit vermoeden wordt bevestigd ibid. p. 180 C: *ἡ γαρ κυριοτης οὐχι οὐσιας ὀνομα, ἀλλ' ἐξουσιας ἐστι. τε ἡ του χριστου προσηγορια την βασιλειαν ἐνδεικνυται. ἀλλος γε της βασιλειας, και ἀλλος ἑτερος ὁ της φυσεως λογος*. Gregorius had dus eene verheffing tot machtspositie op het oog. Wat is *εὐλογωτερον* om uit Hand. 2:36 afteleiden, vraagt hij ibid. p. 181 A, dat Hij die in den beginne God was, *ἐκ προκοπης κυριος* werd, *ἡ το ταπεινον της ἀνθρωπινης φυσεως ἐκ της προς το θειον κοινωνιας, εἰς το ὑψος της ἀξιας ἀναλαμβανεσθαι*; Doch met deze heerlijkheid ging dan toch ook gepaard verandering in bestaanswijs. c. Eun. 5. Op. II, p. 161: de goddelijke natuur is

Digitized by Google

altijd ééne en dezelfde en op gelijke wijze bestaande; doch het vleesch is op zichzelf wel datgene wat καταλαμβανει περι αὐτης (scil. της σαρκος) ὁ λογος τε και ἡ αἰσθησις, maar ἀνακραθεισα προς το θειον blijft het niet meer ἐν τοις ἑαυτης ὁροις τε ἰδιωμασιν, ἀλλα προς το ἐπικρατουν τε και ὑπερεχον ἀναλαμβανεται. Dit kan echter verstaan worden in gelijken zin als de plaats, zooeven besproken. ἡ θεωρια van de hoedanigheden des vleesches en der Godheid διαμενει ἀσυγχυτος, ἑως ἀν ἐφ' ἑαυτων θεωρειται τουτων ἑκατερον, want de Logos was vóór de eeuwen geboren, maar het vleesch ontstond in de laatste tijden; και οὐκ ἀν τις ἀναστρεψας εἰποι, ἡ ταυτην (scil. την σαρκα) προαιωνιον εἰναι, ἡ ἐν τοις ἐσχατοις (χρονοις) γεγενησθαι τον λογον. ἡ σαρξ παθητικης ἐστι φυσεως. ἐνεργητικης γε ὁ λογος. Nadat deze tegenstelling vervolgens nog voortgezet is, zegt Gregorius eindelijk: τε τα ἀλλα παντα κατα τον αὐτον θεωρειτα τροπον. De menschelijke natuur maakte Lazarus niet levend, οὐτε δακρυει τον κειμενον ἡ ἀπαθης ἐξουσια, maar het weenen kenmerkt den mensch, en het leven is het eigendom (ἰδιον) της ὀντως ζωης. ibid. p. 160: want ook wij τα δια σαρκος οἰκονομηθεντα κατ' ἰδιαν ὁρωμεν, και την θειαν δυναμιν ἐφ' ἑαυτης νοουμεν. Cf. ibid. p. 166. En p. 167 C: terwijl de Apostel overal την του ἀνθρωπινου προς το θειον ἀνακρασιν predikte, hield hij niettemin ἐν ἑκατερῳ το ἰδιον in het oog (καθορᾳ), ὡς και της ἀνθρωπινης ἀσθενειας δια της προς το ἀκηρατον κοινωνιας προς τι κρειττον ἀλλοιωθεισης, και της θειας δυναμεως οὐ συγκαταπιπτουσης τῃ προς το ταπεινον συναφειᾳ της φυσεως. In 1 Tim. 2 : 5 spreekt Paulus ook van den mensch Christus Jezus, zegt Gregorius. We zien hieruit, dat hij tegen Eunomius sterken nadruk legde op zekere tweeheid, die van Jezus gold, zoodat het lagere aan Zijne menschelijke natuur moest worden toegeschreven, en niet aan Zijne goddelijke. Aldus kreeg hij ruimte, om de waarachtige Godheid des Heeren ten volle tegen den bestrijder van zijn broeder, Basilius den Groote, te handhaven: de προκοπη betrof den Zone Gods alleen naar Zijne menschheid. Onwillekeurig en als bij terugslag kon dit er toe leiden, om eenigszins hyperbolisch te spreken, wanneer nu gehandeld werd over de hoogte, tot welke deze σαρξ door den Logos was verheven. Cf. Λογος κατηχητικος ὁ μεγας, c. 35. Opp. II, p. 529: δια της ἀναληφθεισης παρ' αὐτου και συναποθεωθεισης σαρκος ἁπαν συνδιασωθηναι το συγγενες αὐτῃ τε ὁμοφυλον, ἀναγκαιον ἠν ἐπινοηθηναι τινα τροπον, waarbij zekere verwantschap en gelijkheid bestond ἐν τοις γενομενοις, παρα του ἑπομενου προς τον ἡγουμενον. ibid. c. 37. p. 536 C: το δε σωμα τῃ

Digitized by Google

ἐνοικησει του θεου λογου προς την θεϊκην ἀξιαν μετεποιηθη. Ook hij handhaaft dus het beeld van inwoning. Cf. ook ibid. c. 32, p. 524 D: *θεοδοχος σαρξ*. Dat bepaalt mede den zin van *συγκρασις*. Cf. ibid. c. 37, p. 536 A: *τῃ ἀνθρωπινῃ συνεκραθη φυσει τε ἐν τῳ σωματι τῳ ἡμετερῳ γενομενος*. Het heeft hier geene „Mischung", (cf. Dorner II, p. 135) tot onderstelling. Met de geloovigen wordt deze apotheose in verband gebracht, ibid. 537: de Logos die zich geopenbaard heeft, *δια τουτο κατεμιξεν ἑαυτον τῃ ἐπικηρῳ των ἀνθρωπων φυσει, ἱνα τῃ της θεοτητος κοινωνιᾳ συναποθεωθῃ* (er staat: *συναποθεωρηθῃ*) *το ἀνθρωπινον*. Hoe wordt zij tot stand gebracht? Aan allen die in de bedeeling der genade (*τῃ οἰκονομιᾳ της χαριτος*) gelooven *ἑαυτον ἐνσπειρει δια της σαρκος οἱς ἡ συστασις ἐξ οἰνου τε και ἀρτου ἐστι τοις σωμασι των πεπιστευκοτων κατακιρναμενος*. Ofschoon dit wel wat in physische termen is uitgedrukt, moet toch niet vergeten worden, dat er sprake is van *πιστις* en van *χαρις*. Hij schrijft verder: *ὡς ἀν τῃ προς το ἀθανατον ἑνωσει* ook de mensch der onverderfelijkheid deelachtig wordt (*γενοιτο*); *ταυτα δε διδωσι τῃ της εὐλογιας δυναμει προς ἐκεινο μεταστοιχειωσας των φαινομενων την φυσιν*. Bedoelt dit transsubstantie in Roomschen zin?

Doch de verandering die met Jezus' menschelijke natuur bij de verhooging plaatsgreep, wordt door Gregorius vooral besproken, als hij tegen het Apollinaristisch verwijt, dat de kerk *δυο υἱους* leerde, te velde trekt. Dan heeft hij dus de eenheid te verdedigen; maar hij doet het op min-gelukkige wijze. In zijn *προς θεοφιλον ἐπισκοπον Ἀλεξανδρειας, κατ' Ἀπολλιναριου*, Opp. II, p. 697 schrijft hij: *παν ὁσον ἀσθενες της φυσεως ἡμων τε ἐπικηρον ἀνακραθεν τῃ θεοτητι, ἐκεινο ἐγενετο, ὁπερ ἡ θεοτης ἐστι*. Dit kan echter opgevat worden als doelende op heerlijkheid en kracht. Gregorius gaat voort: maar de door de almogende Godheid aangenomen *ἀπαρχη* der menschelijke natuur, *ὡς ἀν εἰποι τις εἰκονι χρωμενος, οἱον τις σταχων ὀξους ἀπειρῳ πελαγει κατακραθεισα, ἐστι μεν ἐν θεοτητι, οὐ μην ἐν τοις ἰδιοις αὐτης ἰδιωμασι*. Want evenzoo *ἀν ἡ των υἱων δυας ἀκολουθως ὑπενοειτο, εἰ τῃ ἀφραστῳ του υἱου θεοτητι ἑτερογενης τις φυσις ἐν ἰδιαζουσι σημειοις ἐπεγινωσκετο*. Als zulke *ἰδιαζοντα σημεια* worden dan genoemd het zwakke, geringe, verderfelijke en tijdelijke, en daartegenover gesteld het krachtige (*δυνατον*), groote, onverderfelijke en eeuwige. *ἐπειδη δε παντων των τῳ θνητῳ συνεπιθεωρουμενων ἐν τοις της θεοτητος ἰδιωμασι μεταποιηθεντων, ἐν οὐδενι καταλαμβανεται ἡ διαφορα*. Gregorius wil dus eigen-

Digitized by Google

lijk zeggen, dat er geene tweeheid meer te onderkennen valt. En hij wijst eene scheiding af: want wat men van den Zoon ziet, θεοτης ἐστι, σοφια, δυναμις, ἁγιασμος, ἀπαθεια. πως ἂν διαιροιτο το ἓν εἰς δυϊκην σημασιαν, μηδεμιας διαφορας τον ἀριθμον μεριζουσης; ἡ γαρ θεοτης το ταπεινον ὑπερυψωσε, waarna gewezen wordt op Fil. 2:9 en Hand. 2:36. Al is nu wel te merken, wat Gregorius zeggen wil, zoo moet nochtans deze uiteenzetting en verdediging min gelukkig heeten, omdat zij eigenlijk in houdt, dat er eene δυας υἱων is geweest, welke later opgehouden heeft te bestaan. Op deze wijze ware de eenheid van den Christus niet gezocht in datgene waarin zij bestaat, en dientengevolge eene verkeerde vereeniging geleerd. νοουμεν, zoo besluit hij eindelijk, την ἀκριβη ἑνοτητα της τε προσληφθεισης σαρκος και της προσλαβομενης θεοτητος. ἀντιμεθισταται τα ὀνοματα, ὥστε και το ἀνθρωπινον τῳ θειῳ και το θειον τῳ ἀνθρωπινῳ κατονομαζεσθαι. Hij wil derhalve eene numerieke eenheid; loochent in den grond der zaak de onderscheidenheid niet; verwerpt eene scheiding; en wil niet meer weten van zwakheid enz. bij de menschelijke natuur. En in het sterfelijke, vergankelijke enz. de ἰδιωματα der menschelijke natuur stellende, zeide hij met het oog daarop, dat deze hare eigenschappen verloren had en θεοτης was geworden.

Over deze eenheid handelt Gregorius ook Or. catech. maior c. 10. De tegenwerping was gemaakt, dat de Godheid een ἀπειρον is, maar de menschelijke natuur een μικρον en περιγραπτον, en derhalve: πως ἂν περιεληφθῃ τῳ ἀτομῳ το ἀπειρον; Daarop antwoordt Gregorius met verwijzing naar de verhouding van ziel en lichaam. Indien de menschelijke ziel κατα την της φυσεως ἀναγκην συγκεκραμενη τῳ σωματι πανταχου κατ' ἐξουσιαν γιγνεται, wat dwingt ons dan te zeggen, τῃ φυσει της σαρκος την θεοτητα ἐμπεριειργεσθαι; Twee dingen worden hier duidelijk: dat het begrip συγκρασις niet immer de idee van vermenging aangeeft; want de ziel is, ook volgens de kerkelijke schrijvers van dien tijd, niet met het lichaam vermengd, doch alleen ten nauwste, en overal of geheel, daarmee vereenigd; en ten tweede, dat Gregorius deze vereeniging ten voorbeeld nam ter illustratie van de eenheid der beide naturen van den Christus. τί κωλυει θειας φυσεως ἑνωσιν τινα και προσεγγισμον κατανοησαντας προς το ἀνθρωπινον την θεοπρεπη διανοιαν και ἐν τῳ προσεγγισμῳ διασωζεσθαι, πασης περιγραφης ἐκτος εἶναι το θειον πιστευοντας, κἂν ἐν ἀνθρωπῳ ᾖν; De eenheid wordt hier alzoo beschreven als een in-zijn. En vraagt gij, πως κατακιρναται ἡ θεοτης προς το

Digitized by Google

ἀνθρωπινον; onderzoek dan eerst, *τίς προς την σαρκα της ψυχης ἡ συμφυΐα*, ibid. c. 11, p. 498 B.

Deze voorstelling vinden we ook in zijn *εἰς το ἁγιον πασχα κ. τ. λ. λογος*, Opp. II, p. 824: *τοτε ἀμφοτεροις, δι' ὧν ἡ ἀνθρωπινη φυσις συνεστηκε*, ziel en lichaam, *ἡ θεια καταкιρναται δυναμις, ἑκατερῳ καταλληλως ἑαυτην καταμιξασα*. Beide toch waren door de zonde gedood. *ἐπειδη νεκρωσις ἠν, της μεν ψυχης ἡ της ὀντως ζωης ἀλλοτριωσις*, en die van het lichaam *φθορα τε διαλυσις*. Dus was voor Gregorius het begrip „leven" veel rijker dan eenvoudig „voortbestaan"; en voorts laat hij de ziel vooropgaan. Nu moest de dood uit deze beide *τῃ ἐπιμιξιᾳ της ζωης ἐξοικισθηναι, προς ἑκατερον τοινυν των του ἀνθρωπου τμηματων καταλληλως της θεοτητος ἐμμιχθεισης*. Daarom deed de goddelijke natuur zich ook door beide kennen: *δι' ἀμφοτερων ἐπιδηλα της ὑπερεχουσης φυσεως τα γνωρισματα ἠν*. Door den dood werd deze eenheid niet verbroken: *ὁλον τον ἀνθρωπον του θεου, δια της προς ἑαυτον ἀνακρασεως εἰς την θειαν φυσιν μετασκευασαντος, ἐν τῳ καιρῳ της κατα το παθος οἰκονομιας οὐ θατερου μερους το ἁπαξ ἐγκραθεν ἀνεχωρησε*, maar de goddelijke natuur *ἑκουσιως διεζευξε* de ziel van het lichaam, *ἑαυτην δε ἐν ἀμφοτεροις μενουσαν ἐδειξε*. Want zij bewaarde het lichaam tegen verderf (*καταφθορα*) en *δια της ψυχης ὡδοποιησε τῳ ληστῃ την ἐπι τον παραδεισον εἰσοδον*. Aangezien wel *το ἀνθρωπινον συγκραμα διπλουν* is, maar *ἁπλη και μονοειδης ἡ της θεοτητος φυσις*, hield deze vereeniging ook stand tijdens de losmaking (*διαζευξις*) van ziel en lichaam (*οὐ συνδιασχιζεται τῳ συνθετῳ το ἀδιαιρετον*). In plaats dat zij mede verbroken werd, bewerkte zij iets geheel anders (*το ἐμπαλιν γινεται*). Want *τῃ ἑνοτητι της θειας φυσεως της κατα το ἰσον ἐν ἀμφοτεροις οὐσης, παλιν προς ἀλληλα τα διεστωτα συμφυεται*. En zoo kwam de dood *ἐκ της των συμπεφυκοτων διαιρεσεως*, maar de opstanding *ἐκ της των διαιρεθεντων ἑνωσεως*.

Behalve om de voorstelling, door Gregorius hier van de vereeniging der beide naturen van Jezus gegeven, is deze plaats ook nog daarom zoo belangrijk, dat er uit blijkt, hoe ten onrechte men uit termen als *μιξις, ἀνακρασις* e. d. g. zonder nader onderzoek tot een monophysitischen gedachtengang concludeert. Mogen zulke woorden etymologice eene idee van menging aanduiden, in de Christologie hebben ze usu loquendi dien zin lang niet bij alle kerkelijke auteurs der eerste eeuwen. Zij sluiten daarom de gedachte van een „Verharren in ihrer Integrität" der menschelijke natuur niet

Digitized by Google

uit. Daarom mist men ook het recht, zonder meer er zoodanige ontkenning uit afteleiden.

Nu is Gregorius wel wat hyperbolisch in zijne voorstelling, als hij over de verhooging handelt. Maar vooreerst moet daarbij niet over het hoofd gezien worden, dat hij de door hem geleeraarde verandering niet reeds bij of door de unio personalis laat tot stand komen. Zij had dus een anderen grond en werd door iets anders veroorzaakt; iets dat met betrekking tot de „Vergottung" een zaak van gewicht is. Ten tweede vonden bij Jezus' opstanding belangrijke wijzigingen in de gesteldheid van Zijne menschheid plaats, gelijk dit ook eenmaal met de geloovigen het geval wezen zal, en toch doet zulks niets te kort aan het wezen onzer natuur. Ter beschrijving nu van dien toestand is onze tegenwoordige menschelijke taal niet voldoende. Ten derde leert Gregorius duidelijk de onderscheidenheid der beide naturen vóór Jezus' dood. c. Eun. l. 5, Opp. II, p. 161 D: *ποια μορφη ἐπι παθους ραπιζεται; και ποια ἐξ ἀϊδιου δοξαζεται; αἱ μεν πληγαι του δουλου, ἐν ᾡ ὁ δεσποτης. αἱ δε τιμαι του δεσποτου περι ὃν ὁ δουλος. ὡς δια την συναφειαν τε και συμφυϊαν κοινα γενεσθαι τα ἑκατερας ἀμφοτερα.* Hij werd om onzentwil *καθ' ἡμας*, opdat Hij, door aan ons *ὁμογενης* te worden, broeders ons maken zoude van Zichzelven. *προσαγει τον ἑαυτου ἀνθρωπον τῳ ἀληθινῳ πατρι, ἱνα δι' αὐτου ἁπαν το ὁμογενες ἐφελκουσηται* ..... p. 831.

De Zone Gods werd ons dus gelijk; om onzentwil; om onze krankheid. Waren allen als Mozes, Elia, Jesaja, *οὐδ' ἀν ἐγενετο παντως χρεια της δια σαρκος του θεου ἡμων ἐπιφανειας.* Doch dat is het geval niet. En daarom *ὁ ἀληθινος ἰατρος .... προσηγαγε τῳ ἀρρωστουντι ἐπιμελειαν, τροπον τινα συνασθενησας τῃ ἀσθενειᾳ της ἡμετερας φυσεως, και σαρξ γενομενος, ἡτις ἐν τῃ αὐτης φυσει συνουσιωμενην ἐχει την ἀσθενειαν*, ad Theoph. Opp. II, p. 696. De eengeboren Zoon werd vleesch, *κατα την βραχυτητα του δεχομενου ἑαυτον συστειλας*, of beter, zegt hij, om met de Schrift te spreken, *ἑαυτον κενωσας*, opdat *ὁσον χωρει ἡ φυσις, τοσουτον δεξηται*, ibid. p. 695. Niet, dat Hij naar Zijne Godheid veranderde. De Logos was èn vóór de aanneming des vleesches èn daarna Logos, en is dat. En God is *και προ της του δουλου μορφης και μετα ταυτην* God, en het waarachtige Licht is het waarachtige Licht zoowel voordat het in de duisternis schijnt als daarna, ibid. p. 696. Doch Hij omsluierde Zijne heerlijkheid. Opp. II, p. 903: niet plaatselijk bewoog Hij zich naar ons toe, *ἀλλα την ἀπο του ὑψους*

Digitized by Google

της δοξης προς το ταπεινον της σαρκος ἐνδεικνυται καθοδον. κατεβη τοινυν και ἐφανη οὐ γυμνος ὁ λογος, ἀλλα σαρξ γενομενος. οὐχ ἡ του θεου μορφη καθ' ἑαυτην, ἀλλ' ἐν τη του δουλου μορφῃ θεωρουμενος. Deze nu is het die zegt, dat Hij van Zichzelven niets doen kan, δηλον ὅτι καθο γεγονε σαρξ. το γαρ μη δυνασθαι, ἀσθενειας ἐστι. Cf. ibid. p. 902, waar Gregorius, na aanhaling van Matth. 26 : 38, 39, Joh. 5 : 19 e. d. g. zegt: dit alles en zooveel als er meer van dien aard is, οὐχι του ἐν ἀρχῃ ὀντος λογου θεου την ἀξιαν, ἀλλα του ταπεινωσαντος ἑαυτον ἐν τῃ του δουλου μορφῃ την προς το ἀσθενες της φυσεως ἡμων παραδηλοι συγκαταβασιν. Stellen we nu hiertegenover de plaatsen, waar hij de verhooging bespreekt, de ἀποθεωσις en ἀξια θεϊκη, dan schijnt het, dat ook voor hem de ontlediging of vernedering alleen in den straks te veranderen en te verheffen toestand der menschelijke natuur gelegen was. ὁπερ αὐτος ἠν, τουτο κἀκεινο ἐποιησε, την δουλικην μορφην κυριον και τον ἀνθρωπον τον ἐκ Μαριας χριστον, c. Eun. l. 5. Opp. II, p. 162 D. Cf. Or. catech. mai. c. 14 en 15; en ibid. p. 501 C: ἐζητει.... τον ἐλευθερωτην ὁ τῳ ζυγῳ της δουλειας κατεχομενος.

V. Komen we nu tot Cyrillus van Alexandrië. Hij was de bestrijder van het Nestorianisme. Dat leerde, naar zijne meening, een tweetal van zonen bij Jezus, terwijl de Schrift slechts wist van één, en het christelijk geloof ook alleen behoefte had aan den eenigen Zoon van God, die onze natuur aangenomen had. Hoedanige eenheid wilde hij? adv. Nest l. 2. Opp. fol. 7 p. 31 C formuleert hij: μια γαρ ἠδη νοειται φυσις μετα την ἑνωσιν ἡ αὐτου του λογου σεσαρκωμενη. Daarmee verwerpt hij een ἑνωσις κατα συναφειαν of θυραθεν ἐπινοουμενη of σχετικη. Dan toch had men geene ἀληθης ἑνωσις. Nu kan μια φυσις minstens drieërlei beteekenis hebben. Het kan aanduiden, dat er door een soort chemisch proces een eenheid ontstaat, die noch louter goddelijke natuur, noch zuiver menschelijke is, maar een uit beide gemengd iets, op monophysitische wijs gedacht, en zooals men spreekt van geist-leiblich e. d. g.

Ten tweede spreekt men bij den mensch van ééne natuur, niet om uit te drukken, dat ziel en lichaam beiderzijds en gezamenlijk overgingen in eene derde, uit beide gevormde, substantie, maar om te zeggen, dat de mensch eene eenheid is uit genoemde twee bestaande, terwijl geen der beide saamstellende deelen het andere missen kan. Dezen weg ging Apollinaris op.

Digitized by Google

Maar nu kan men de zegswijs ook nog bezigen om eenvoudig aan te geven, dat de Christus een onverbrekelijke eenheid is evenals de mensch, en dat zijne beide naturen niet minder sterk en natuurlijk aan elkaar verbonden zijn dan onze ziel aan ons lichaam, en omgekeerd; terwijl men volkomen de gedachte, alsof de Zone Gods naar Zijne goddelijke natuur was aangelegd om in de menschelijke haar noodig en verlangd complement te vinden, laat varen.

Deze drie heeft men wel te onderscheiden. Duo cum dicunt idem, non est idem. Om Cyrillus recht te beoordeelen, zou wellicht een onderzoek vereischt zijn, vanwaar hij zijn terminologieën heeft, en voorhoever hij te goeder trouw meende ze aan Athanasius te ontleenen, terwijl ze misschien genomen waren uit op diens naam ondergeschoven werken, b. v. van Apollinaris. Wij kunnen dit echter hier laten rusten, om alleen te vragen naar den zin, dien hij aan de gebezigde uitdrukking hechtte. Cyrillus vervolgt: *καθαπερ ἀμελει και ἐφ' ἡμων αὐτων νοοιτ' ἀν εἰκοτως. ἀνθρωπος γαρ εἰς ἀληθως συγκειμενος ἐξ ἀνομοιων πραγματων, ψυχης δη λεγω τε σωματος.* Door dit voorbeeld komt uit, dat Cyrillus de onderscheidenheid der naturen na de vereeniging niet loochende. Immers is de mensch wel *εἰς*, maar door deze eenheid wordt het *ἀνομοιον* zijner beide *πραγματα* niet opgeheven. *προσθησομαι γε κἀκεινο χρησιμως, ἑτερα μεν γαρ παρα τον ἐκ θεου λογον ἡ σαρξ, κατα γε τον της ἰδιας φυσεως λογον, ἑτερα παλιν οὐσιωδως ἡ αὐτου του λογου φυσις.* Daarna laat hij nog deze beperking volgen: *πλην εἰ και νοειται διαφορα και εἰς ἑτεροτητα φυσικην διεσχοινισμενα τα ὠνομασμενα, ἀλλ' εἰς ἐξ ἀμφοιν νοειται χριστος. καθ' ἑνωσιν ἀληθη ἀλληλοις συμβεβηκοτων θεοτητος τε και ἀνθρωποτητος.* Hiermee hebben we dus nog geenerlei wezensverandering gekregen, doch alleen eene zeer nauwe vereeniging, op de wijze als ziel en lichaam tot eene eenheid verbonden zijn. Het *ἀσυγχυτως τε και ἀτρεπτως* van Chalcedon gaat hiermee uitnemend gepaard. Tevens zien we ook hier, dat het voorzetsel *ἐκ* in de christologische formules geene verandering behoeft aan te duiden. Cyrillus wil niet van scheiding weten. ibid. p. 50 A: *παυσαι διαιρων τας φυσεις μετα την ἑνωσιν.* Want dat de goddelijke natuur en die des menschen *ἑτερον τι και ἑτερον* zijn, *πρεποι ἀν εἰδεναι τε ἀναγκαιον εἰναι φημι τοις ἀρτιφροσι.* Want *διεστηκασιν ἀλληλων και ἀσυγκριτοις διαφοραις. ἐπι γε του παντων ἡμων σωτηρος χριστου συνεισενεγκων εἰς ἑνωσιν την ἀληθη τε και καθ' ὑποστασιν, παραιτου την διαιρεσιν.* Zou hij zich op deze plaats zelf vlak tegenspreken? Aan den eenen kant onvergelijkbare verschillen stellen, aan

Digitized by Google

den anderen kant zeggen, dat niettemin deze twee op eene of andere wijze vermengd werden tot éene substantie? Of is niet veeleer te denken, dat hij het bedoelt in gelijken zin, als toen hij 's menschen eenheid ten voorbeeld aanhaalde? Nemen we nu zijn Commentaar op Johannes' Evangelie ter hand. Opp. fol. IV, p. 99 D, op. Joh. 1 : 14, zegt hij omtrent het gebruik van *σαρξ*, dat het gelijk is *ὡς εἰ τε γυμνοτερον ἐφασκεν .... ἀνθρωπος.* Het duidt alzoo den volledigen mensch aan. Er staat voorts niet *ἐλθειν*, omdat dit feit niet iets was als bij de profeten; daarom werd *γενεσθαι* gekozen. *δια τουτο και θεος ἐστι κατα φυσιν ἐν σαρκι και μετα σαρκος, ὡς ἰδιαν ἐχων αὐτην, και ὡς ἑτερον τι παρ' αὐτην νοουμενος και ἐν αὐτῃ και συν αὐτῃ προσκυνουμενος*, p. 95 E. Na vervolgens op woorden uit Jes. 45 gewezen te hebben, gaat hij voort: zie, zij (t. w. de aangehaalde verzen) zeggen, dat God in Hem is, *μη ἀποδιελοντες του λογου την σαρκα.* En *παλιν οὐκ εἰναι ἑτερον θεον πλην αὐτου διϊσχυρισαντο, ἑνουντες τῳ λογῳ το φορουμενον, ὡς ἰδιον αὐτου*, d. w. z. *τον ἐκ παρθενου ναον.* Want *εἱς ἐξ ἀμφοιν ὁ χριστος*, p. 96.

Is de Zoon dan naar Zijne Godheid in het vleesch veranderd? Neen, zegt hij, dat leert ons Joh. 1 : 14*b*: opdat men niet uit overmaat van onkunde (*ἐκ πολλης ἀμαθιας*) zou gaan meenen *της μεν ἰδιας αὐτον φυσεως ἐκδραμειν, μεταποιεισθαι γε ὀντως εἰς σαρκα και παθειν* (wat eene onmogelijkheid is; want het goddelijke is verre van eenige verandering of omzetting in iets anders), staat er *ἐσκηνωσε.* Denk dus niet, dat de Logos in het vleesch veranderd is, *σκηνωσαι γε μαλλον ἐν σαρκι, ὡς ἰδιῳ .... σωματι, τῳ ἐκ της ἁγιας παρθενου ναῳ*, ibid. Deze gedachte der verandering wijst hij in zijne werken herhaaldelijk af. Bij het laatste deel van het vers teekent hij aan, dat de evangelist, zeggende, dat de Logos vleesch werd, niettemin handhaaft, dat Hij niet door de zwakheden des vleesches overwonnen werd, noch van Zijne oorspronkelijke (*ἀρχαιοτατης*) kracht (*ἰσχυος*) en heerlijkheid verviel, *ἐπειδηπερ το ἀσθενες ἡμων τε ἀδοξοτατον περιεβαλλετο σωμα.* In het zesde boek van dezen Commentaar schrijft hij bij Joh. 9 : 37 : *ἡ μεν γαρ ἐστι θεος λογος, ἑτερος νοειται παρα την σαρκα. ἡ δε σαρξ ἐστιν ἑτερον τι νοειται παρα τον λογον. ἡ δε γεγονεν ἀνθρωπος ὁ ἐκ θεου πατρος λογος* deed Hij het *ἑτερος* ganschelijk te niet *δια την ἀρρητον ἑνωσιν τε συνοδον.* Want Hij is één *και μονος υἱος τε προ της σαρκος συνοδου και ὁτε συνηλθε σαρκι.* Met den naam vleesch doelen we toch op den mensch in zijn geheel (*ὁλοκληρως*), *τον ἐκ ψυχης*

τε σωματος λεγω, p. 631/632. In zijn *περι της ἐνανθρωπησεως* schrijft hij, Opp. V, p. 688: naar de Schriften *συγκεισθαι Φαμεν* den Middelaar Gods en der menschen *ἐκ της καθ' ἡμας ἀνθρωποτητος, τελειως ἐχουσης κατα τον ἰδιον λογον και ἐκ του πεΦηνοτος ἐκ θεου και Φυσιν υἱου*, d. i. den Eengeborene. Wij blijven *συνοδον μεν τινα και την ὑπερ λογον συνδρομην εἰς ἑνωσιν ἀνισων τε ἀνομοιων πεπραχθαι Φυσεων* verdedigen. En wij erkennen alzoo één Christus en Heer en Zoon, *ἐν ταὐτῳ και ὑπαρχοντα και νοουμενον θεον τε και ἀνθρωπον.* Ook zijn wij gewoon *ἀδιασπαστον δε παντελως την ἑνωσιν διατηρειν*, geloovende dat Hij (één en) dezelfde is; cf. ibid. p. 691. Bij dit alles behoeven we niet verder te gaan dan eene soortgelijke vereeniging als die tusschen onze ziel en ons lichaam bestaat, waarbij de twee saamstellende deelen in hun wezen blijven zooals ze zijn. Cf. Homil. 8, Opp. fol. VI, p. 102/103: *δυο πραγματων ἀνομοιων κατα την Φυσιν ἐν ταὐτῳ γεγονε συνοδος, θεοτητος δηλον ὁτι και ἀνθρωποτητος. εἱς δε ἐξ ἀμΦοιν ὁ χριστος.* Vgl. ibid. p. 226 E: *συμπλοκη.* Monophysitisme, als essentieverandering genomen; zij het ook als een er bij ontvangen van zekere goddelijke hoedanigheden door de menschelijke natuur; wordt op deze wijze niet geleerd. Al moge het voorts zijn, dat Cyrillus zich o. a. ten aanzien van een *ζωοποιον* des vleesches niet hield binnen de gestelde perken; cf. Opp. fol. VII, p. 154 B.

Nu had Cyrillus 12 Anathematismen tegen 't Nestorianisme uitgesproken. En deze vonden bestrijding o. a. ook bij Theodoretus, tegen wien Cyrillus ze poogde te verdedigen. 't Loont de moeite, verdediging en bestrijding hier en daar een weinig nader te bezien. Cf. *προς την παρα θεοδορητου κατα των ιβ' κεΦαλαιων ἀντιρρησιν*, Opp. fol. VII, p. 201 vv. Sterk had Cyrillus zich in zijn anathematismen uitgedrukt. Want om daar toch maar goed de voorstelling uittesluiten van twee zonen, tusschen welke dan eene *συναΦεια,* d. w. z. eene volkomene overeenstemming van wil en genegenheden, zoude hebben bestaan, en andererzijds scherp te formuleeren, dat Hij, die uit Maria geboren werd, één en dezelfde is als de Zone Gods, had hij daarin gezegd, dat Maria *γεγεννηκε σαρκικως σαρκα γεγονοτα τον ἐκ θεου πατρος λογον*, cf. ibid. p. 147 A. Dit kon licht het vermoeden wekken, dat Cyrillus wezenlijk verandering van den Logos leerde, en daarom werd die uitdrukking afgekeurd. Ook Theodoretus zegt: wij, die *ταις εὐαγγελικαις Φωναις* volgen, *οὐ σαρκα Φυσει γεγονεναι οὐδε εἰς σαρκα μεταβληθηναι τον θεον λογον Φαμεν.* Want God is *ἀτρεπτος και*

Digitized by Google

ἀναλλοιωτος. En omdat een τραπηναι dus onmogelijk is, beteekent Joh. 1 : 14*a* zooveel als ἀνελαβε σαρκα, p. 204. Eene zoodanige omzetting nu had Cyrillus niet bedoeld, evenmin als Theodoretus een tweetal van Zonen leerde, waartegen Cyrillus dan vervolgens opkomt. Tegen anathematisme 2 schrijft Theodoretus o. m. p. 208: ἑνα μεν χριστον ὁμολογουμεν.... και τον αὐτον δια την ἑνωσιν θεον τε και ἀνθρωπον ὀνομαζομεν. Dit kon misverstaan worden, omdat hier het karakter der eenheid niet nader wordt aangegeven. Te lichter was dit mogelijk, waar er destijds waren, die met al hun woorden toch niet anders krijgen konden dan een δυας υἱων. Om echter Theodoretus te verstaan, moeten we weten, wat hij verwerpt. την δε καθ' ὑποστασιν ἑνωσιν πανταπασιν ἀγνοουμεν. Wat mocht deze term dan willen zeggen? εἰ δε τουτο βουλεται λεγειν δια της καθ' ὑποστασιν ἑνωσεως.... ὡς κρασις σαρκος και θεοτητος γεγονεν, ἀντερουμεν συν παση προθυμιᾳ. Waarom dat? Wat beteekent κρασις dan? ἀναγκη γαρ τῃ κρασει ἀκολουθησαι την συγχυσιν. εἰσιουσα δε ἡ συγχυσις ἀφαιρει της ἑκαστης φυσεως την ἰδιοτητα. τα γαρ κεκαρρυμενη οὐ μενει ἁ προτερον ἠν. Derhalve χρη πειθεσθαι τῳ κυριῳ δεικνυντι τας δυο φυσεις, b. v. Joh. 2 : 19. Theodoretus bestreed alzoo het denkbeeld van wezensomzetting. En wijl ἑνωσις καθ' ὑποστασιν dit, naar hij meende, zeggen wilde, vond deze formuleering geene genade bij hem. Als Cyrillus daarna zich verdedigen gaat, verwerpt hij eerst een μονη ἀξιωματων ἑνοτης, en handhaaft voorts den term. Doch ter verklaring voegt hij er bij: του καθ' ὑποστασιν οὐδεν ἑτερον ἀποφαινοντος, πλην ὁτι μονον ἡ του λογου φυσις ἡ γουν ἡ ὑποστασις, ὁ ἐστιν αὐτος ὁ λογος, ἀνθρωπειᾳ φυσει κατ' ἀληθειαν ἑνωθεις, τροπης τινος διχα και συγχυσεως..... εἱς νοειται και ἐστι χριστος, ὁ αὐτος θεος και ἀνθρωπος, p. 209. Beiden wilden dus niet weten van verandering. Doch de één legde nadruk op de tweeheid of de onderscheidenheid der naturen, terwijl de ander de eenheid van persoon emphatiseerde. Maar zakelijk was er tusschen hen geen verschil.

Ten derde komt de bijvoeging φυσικη aan de orde. Zij voert, naar Theodoretus oordeelt, dwang in; dwang n.m.l. bij God. p. 210/211: indien toch φυσικη γεγονε της του θεου μορφης και της του δουλου μορφης ἡ καθ' ἑνωσιν συνοδος, ὑπ' ἀναγκης τινος βιαζομενος, ἀλλ' οὐχι φιλανθρωπιᾳ κεχρημενος ὁ θεος λογος συνηφθη τῃ του δουλου μορφῃ. Doch het ἑαυτον ἐκενωσε van Fil. 2 : 7 το ἐθελουσιον δεικνυσι. Ware er geen διαιρεσις, dan kon er ook niet aan ἑνωσις gedacht worden: διαιρεσεως γαρ οὐκ οὐσης, οὐκ ἀν ποτε ἑνωσις νοηθειη. Indien

Digitized by Google

nu ἑκατερα φυσις το τελειον ἐχει, εἰς ταὐτον δε συνηλθον ἀμφοτεραι, terwijl de goddelijke μορφη daarbij natuurlijk (δηλον ὁτι c. gen. absol.) die natuur is, welke de „dienstknechtsgestalte" aanneemt, dan is het godvruchtig ἑν μεν προσωπον και ἑνα υἱον και χριστον te belijden, maar δυο τας ἑνωθεισας ὑποστασεις εἰτουν φυσεις λεγειν οὐκ ἀτοπον ἀλλα κατ' αἰτιαν ἀκολουθον. Dan neemt hij den mensch tot voorbeeld. Want indien wij ἐπι του ἑνος ἀνθρωπου διαιρουμεν τας φυσεις (hier wordt dus zijn bedoeling met „scheiden" duidelijker) en de sterfelijke „lichaam" noemen, doch de onsterfelijke „ziel", ἑκατεραν δε ἀνθρωπον, dan heeft het nog veel meer zijn goede reden, του ἀνειληφοτος θεου και ἀναληφθεντος ἀνθρωπου τας των φυσεων ἰδιοτητας γνωριζειν. Het was Theodoretus dus niet om scheiding, alleen om onderscheiding te doen. En daarbij diende hem de menschelijke natuur tot toelichtend voorbeeld. Nu kwam ook Cyrillus, zooals wij zagen, met het beeld van ziel en lichaam. En had hij in zijn anathematisme 3 geschreven: als iemand bij den eenen Christus na de ἑνωσις διαιρει τας ὑποστασεις, ze alleen συναφειᾳ συναπτων, of naar waardeering of αὐθεντια of δυναστεια, en niet veeleer κατα συνοδον την καθ' ἑνωσιν φυσικην, ἀναθεμα ἐστω, cf. p. 149 B., daar schreef hij later als ἐπιλυσις: op eene zoodanige wijze denken wij den Zoon één, καθαπερ ἀμελει ook bij ons zelven waartenemen valt, ἑτεροφυα μεν τῳ σωματι την ψυχην, πλην εἰς ἑν ἀμφω ζωον συντεθειμεθα, ibid. C. In het wezen der zaak stonden beiden dus niet zoo ver van elkaar. Op Theodoretus' redeneering antwoordt Cyrillus p. 212, dat κατα φυσιν niet is σχετικως maar κατ' ἀληθειαν, en dat er hier op geenerlei wijze mag gedeeld worden (κατα μηδενα τροπον διατεμνεσθαι δειν) ἱνα μη δυο νοωμεν υἱους, μεριζοντες τον ἀμεριστον. Maar van zulk eene deeling had Theodoretus niet gesproken, gelijk Cyrillus met φυσικη niet zeggen wilde, dat de Zone Gods krachtens zekere natuurnoodwendigheid Zijne menschheid had aangenomen. Cyrillus vervolgt: doch hij die verstaat ὁ, τί ποτε ἐστι φυσικη, d. i. ἀληθης, οὐ συγχεουσα τας φυσεις, οὐτε μην ἀνακιρνωσα προς γε το δειν ἑκατεραν ἑτεροιως ἐχειν, ὁπερ ἐστιν .... En alzoo ontkent ook hij, dat er wezensomzetting plaats vond. Derhalve verschilden beide tegenstanders ook over dit punt niet zakelijk.

Tegen anathematisme 4 voert Theodoretus o. a. aan p. 214: hoe zal hij het lasteren der ketters weerleggen, τα ταπεινως τε ἁρμοδιως παρα της του δουλου μορφης εἰρημενα τῳ θεῳ λογῳ προσαπτων; Waarop Cyrillus p. 216 als antwoord geeft: ik ben zoover af του συγκεκρασθαι λεγειν ἀλληλαις τας φυσεις, φυρμον τε συγχυσιν ὑπομειναι

Digitized by Google

τε τροπην, als het er van af is, dat hij rechtzinnig denkt (δοξαζειν ὀρθως). Deze vergelijking brengt geen duidelijkheid. Maar de woorden doen ons wel weten, dat Cyrillus bij deze vereeniging niet aan fusie dacht. Hij gaat voort: ook hebben wij de λογων διαφοραν niet opgeheven. Want wij weten, dat sommige daarvan γεγονασι θεοπρεπως, andere ἀνθρωπικως, en dat gene τῃ ὑπερτατῃ πρεπουσι δοξῃ, οἱ δε εἰσι τοις της κενωσεως μετροις ἁρμωδιωτεροι. Cf. nog ook p. 218: οὐκουν οἶδε μεν και αὐτος θεϊκως, als des Vaders Wijsheid; ἐπειδη δε το της ἀγνοουσης ἀνθρωποτητος ὑπεδυ μετρον οἰκονομικως οἰκειουται και τουτο μετα των ἀλλων.

Laten we voorts deze polemiek rusten. We hebben er uit gezien, dat Theodoretus te velde trok vooral tegen de gedachte van verandering, Cyrillus daarentegen meende te moeten waken tegen deeling en een υἱων δυας; maar dat zij zakelijk of wezenlijk overeenstemden hierin, dat Jezus' menschelijke natuur volledig was, dat er geene τροπη plaats vond, dat er slechts één Zoon en Christus was, dat beide naturen hare ἰδιοτητες of essentieele hoedanigheden behielden, dat de goddelijke natuur de principale bij de aanneming en de vereeniging was, dat de vereeniging van 's menschen ziel met het lichaam de eenheid van Jezus' beide naturen vergelijkenderwijs voorstellen kon.

De beteekenis hiervan is, dat we allereerst inzien, hoe ook Cyrillus, evenals Theodoretus, zich, wat den zin betreft, zoude hebben kunnen vinden in, of neerleggen bij het ἑνα και τον αὐτον χριστον υἱον κυριον, μονογενη ἐκ δυο φυσεων (of ἐν δυο φυσεσιν. ἐκ heeft ook bij Cyrillus niet den zin van „oplossing", als er 't zij van den Christus, 't zij van den mensch sprake is) ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως γνωριζομενον van Chalcedon.

Ten tweede springt er overeenstemming in het oog met hetgeen Leo I in zijn brief aan Flavianus uitsprak: salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, etc.

Ten derde wordt er aldus eene doorloopende ontwikkeling zichtbaar, van Irenaeus over Athanasius, de Kappadociers, Cyrillus en Theodoretus, naar de belijdenis te Chalcedon uitgesproken.

En op deze wijze merken we, dat het te Chalcedon geformuleerde maar niet zoo in de lucht hangt, alsof het samenhang met hetgeen voorafging missen zou. Veeleer is het de logische conclusie uit hetgeen tot hiertoe door mannen als Irenaeus en

Digitized by Google

Athanasius was geleerd. Dit laatste zegt niet, dat genoemden schrijvers het salva proprietate utriusque naturae et substantiae steeds helder voor het bewustzijn stond, noch dat ze deze gedachte consequent in hunne uiteenzettingen en gebruikte beelden en woorden handhaafden; doch vooreerst geeft ontwikkeling aan, dat iets zich ontplooit, en dit wil dus hier zeggen, dat de christelijke geest allengs helderder begon in te zien, dat het duurzaam karakter van de onderscheidenheid der beide naturen opzettelijker moest worden uitgesproken, en vollediger gehandhaafd; en ten tweede doet het spreken van logische consequentie denken, dat er iets te concludeeren valt, en dat de conclusie niet immer logisch getrokken werd. Zoo iets echter is eigen aan elke ontwikkeling in de historie van het menschelijk bewustzijnsleven. Eerst later wordt met volle klaarheid gegrepen en op consequente wijze doorgevoerd, wat tevoren dikwerf onbewust leidde en lang niet altoos zich goed en juist uitte. Derhalve kan het de vraag alleen zijn, of inderdaad de verhandelingen door Irenaeus, Athanasius e. a. ons nagelaten, op zijn minst de praemissen bieden voor wat te Chalcedon in formule werd gebracht, dan wel, of het daar geformuleerde eigenlijk vlak met het beginsel en den gedachtengang dier mannen streed, daarvan afweek, en iets gansch anders, zoo niet precies het omgekeerde, vaststelde.

Feitelijk wordt dit laatste door Dorner beweerd, als hij II, p. 135 schrijft: „Es ist leicht zu zeigen, dasz die gröszesten „Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, von früheren nicht zu „reden, dieses Resultat der Menschwerdung so dachten, dasz die „Zweiheit der Naturen durch den Akt der Incarnation aufge„hoben worden sei. Sie unterschieden nach der Menschwerdung „nicht mehr näher das Göttliche und Menschliche, sondern hät„ten geglaubt, dadurch auf das Resultat selbst in seiner wun„derbaren Grösze wieder theilweise zu verzichten." En op p. „137 gespatieerd: „Die unbefangene Betrachtung des Verlaufs „unseres Dogmas musz uns überzeugen, dasz wirklich vor dem „Chalcedonense eine Zweiheit von Naturen auch innerhalb der „Unio nicht Kirchenlehre war." Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat deze tweeheid toen nog niet expressis verbis door de kerken was bepaald, maar dat er ook *zakelijk* geene tweeheid werd geleerd. Dorner vervolgt: „so gewisz allerdings das allen Kir„chenlehrern feststand, dasz die Einheit, was immer sie sei, aus

Digitized by Google

„der Einigung zweier Naturen geworden sei. Hinter den zwei „auch in der vollkommenen Unio noch fortdauernden Naturen „sahen sie nicht blos auch eine Zweiheit der Personen, sondern „in dieser ewigen Fortdauer der zwei Substanzen oder Naturen „in der einen Person sahen sie die Unio selbst und den Gehalt „des Aktes der Menschwerdung herabgesetzt und alterirt." Hiermee stemt het oordeel van Harnack overeen II, p. 375/376: „Der Monophysitismus, welcher bei dem Satze bleibt, dasz, unbeschadet der Homousie des Leibes Christi mit unserem Leibe, „der Gott-Logos diesen Leib zu *seinem* Leibe gemacht und desshalb in die Einheit seines Wesens aufgenommen habe, ist zweifellos der legitime Erbe der Theologie des Athanasius und der „zutreffende Ausdruck des griechischen Christenthums". Van welke woorden de beteekenis beter voelbaar wordt, als hij bij wijze van tegenstelling daaraan toevoegt: „Der Satz aber, der „jetzt für orthodox gelten musste: „agit utraque forma cum „alterius communione quod proprium est", machte aus *einem* „Subject factisch zwei und bedeutete einen Abfall von dem „alten Glauben." Cf. ook ibid. p. 337—339. Er was dus geene verdere ontwikkeling, maar breuke. Het tegendeel van wat men vroeger geloofde, werd nu als kerkelijke leer geijkt.

Na het tevoren geschrevene behoeft hier nog slechts een enkel woord gezegd van de bewijzen, die Dorner en Harnack voor hun meening bijbrengen, of hetgeen zij ter verklaring dezer h. i. radicale omkeering aanvoeren.

Dorner zegt ibid, p. 135: „Nach Irenäus Vorgang war für „die Vereinigung lange Zeit der Ausdruck „Vermischung" des „Göttlichen und Menschlichen üblich (*μίξις*, *κρασις*, *ἀνακρασις*, „*κατακρασις*) was als Resultat nicht blos eine Gleichartigkeit des „Göttlichen und Menschlichen, sondern auch ein Drittes, Neues „Voraussetzt." Hiertegen zij opgemerkt, dat deze woorden zeer zeker gebruikt werden, veelvuldig inzonderheid door de beide Gregoriussen, maar dat men toch niet moet denken, dat zij ongeveer de eenige uitdrukkingen waren, die men bezigde. Van Irenaeus kunnen we niet zeggen, dat dergelijke term zijn hoofdformule was. Hij heeft ja commixtio en communio, maar niet zoo dikwijls; ook heeft hij coniungere; meer het woord unire of afleidingen daarvan en samenstellingen. Athanasius heeft ze niet, of weinig. Er worden m. a.w. ook veel andere woorden of beelden en wijzen van voorstelling gebruikt, b.v. inwonen, kleed, genitief,

Digitized by Google

etc. En ook met deze dient gerekend te worden. Ten tweede worden de door DORNER bijgebrachte woorden soms nader toegelicht, waaruit dan blijkt, dat geene „Vermischung" bedoeld werd; b.v. wanneer men den mensch tot vergelijkend voorbeeld neemt. Voorts komt ook dikwerf uit, dat wel terdege helder eene tweeheid voor des schrijvers geest stond, b.v. bij Irenaeus adv. Haer. III, 19, 3, bij Athanasius, c. Ar. I, 41; III, 32. HARNACK beroept zich p. 376 voor zijn oordeel op „die Vorgeschichte der „Formel von den zwei Naturen und der *einen* Person". Doch om de voorgeschiedenis van eene formule te ontwikkelen, moet allereerst en voornamelijk nagegaan worden, welke zegswijzen, voorstellingen etc. omtrent een bepaald punt gebruikt werden, welke bedoeling daar blijkbaar achter zat, waarin niet of waarin wel overeenstemming, 't zij bij verschil in uitdrukking, 't zij bij gelijkheid van woord en term, aanwezig was. Dan eerst komt men tot het inzicht, of er inderdaad zakelijk verschil was, zoo ja, waarin dat bestond, en of hetgeen daarna als vaste formule werd aangenomen, essentieel iets anders bood, dan hetgeen de kerk bij monde harer tolken tevoren in min of meer gelukkig gekozen bewoordingen, beelden enz. uitsprak. Het wijzen op woorden als commixtio, factus, λογος σαρκωθεις is niet alleen daarom onvoldoende, wijl ook heel andere uitdrukkingsmanieren voorkomen, maar ook en nog meer, omdat zulke termen voor meer dan ééne uitlegging vatbaar zijn. Hierop scherp te letten is te meer eisch, wanneer men meent een vergadering van mannen als te Chalcedon in concilie samen waren, zoowat als karakterlooze nullen te moeten teekenen, die bereid werden bevonden om op den wenk van een politieken machthebber of van een invloedrijk persoon morgen als gruwel te verfoeien, wat ze vandaag als overtuiging huns harten zeiden uittespreken voor Gods aangezicht. En daarop komt zoowel DORNERS als HARNACKS beschrijving van het concilie te Chalcedon neer. De afgevaardigden worden daar, cf. HARNACK II p. 348—378, geteekend als ledepoppen, zich bewegend naar het trekken van den draad der sluwe staatkundige of eerzuchtige berekeningen van paus, keizer of patriarch van Constantinopel; als mannen die òf geene overtuiging hadden, hoewel ze zeiden er eene te bezitten, òf de onnoozelsten der sufferts waren, die niets van hun eigen betuigingen verstonden.

Is zulk eene voorstelling ook niet reeds daarom ongeloofelijk, dat het geestelijke en religieuse zich maar niet zoo door poli-

Digitized by Google

tieke overwegingen laat verdringen? Bovendien, toen de keizer later de kerk in monophysitische banen wilde terugleiden, gelukte hem dit niet. Waren de bisschoppen, te Chalcedon zoo kneedbaar als was, daarna plotseling veranderd in, of vervangen door mannen van kloeke vastheid? Ook zette zich de gedachte van Chalcedon verder door in de latere formuleeringen van twee willen en *ἐνεργειαι*. En ook dat behoort tot „die folgende Geschichte", waarop HARNACK zich eveneens beroepen wil; terwijl de drie door HARNACK p. 379 opgegeven redenen ter verklaring van het gehandhaafd blijven der te Chalcedon geformuleerde belijdenis, met het oog op de door hem in zake dat concilie gegeven voorstelling der geschiedenis, onvoldoende en zonderling, zoo niet tegenstrijdig moet heeten. Eindelijk nog heeft men bij eene zoodanige beschouwing geene ontwikkeling. De personen mogen zich ontwikkelen, maar hun inzicht in eene bepaalde zaak verheldert zich dan niet, doch verandert. Zij verkrijgen dan niet eene diepere en klaardere, meer volkomen opvatting van hetgeen zij eerst minder helder doorzagen, doch hunner wordt eene andere overtuiging. En wat blijft er op die manier over van het denkbeeld eener historische ontwikkeling van ideeën of gedachten?

Keeren we nu tot de bespreking van Cyrillus' beschouwingen terug. Bij het aannemen der menschelijke natuur was de Logos niet veranderd: *μεμενηκεν ὁπερ ἠν*, cf. *ἐπιλυσις* der 12 Anath. Opp. fol. VII, p. 149 A. Evenwel *οὐ παραιτειται τα ἡμων. προσιεται δε μαλλον ὁμου τοις της ἀνθρωποτητος μετροις τα ἀνθρωπινα δια την οἰκονομιαν*. Maar noch in heerlijkheid noch in wezen werd Hij daardoor gekrenkt: *οὐδεν ἐντευθεν εἰς οἰκειαν ἀδικουμενος δοξαν ἠ φυσιν*, ibid. Hij was leven en levendmakend, voor *παθη* niet vatbaar, onsterfelijk, boven lijden verheven, niet wetend noch van verderf noch van droefheid. *ἀλλα καιτοι ταυτα οὐσιωδως ὑπαρχων ὁ ἐκ θεου πατρος λογος, ἰδιαν ἐποιησατο σαρκα την του θανατου δεκτικην*, ibid. p. 157. Niet ten behoeve van Zichzelven, doch aldus werd Hij Middelaar Gods en der menschen, of Christus, *δι' οὐ και ἐν ᾡ προς τον θεον ἑνουμεθα*, in Oseam Comment. Opp. fol. III, p. 53 A/B, *ἀπαρχὴ* gelijk Hij is *της ἀνθρωπινης φυσεως ἀνανεουμενης εἰς ἀφθαρσιαν*, in Iesaiam l. I, Or. 4, Opp. fol. II, p. 132 C. Toch was er hierbij vernedering: toen Hij derhalve (tevoren Fil. 2 : 7 aangehaald) mensch werd, *καθεις ἑαυτον εἰς ταπεινωσιν, τοτε και δουλος ἀνεγκλητως ὠνομασται, το της δουλειας σχημα λαβων*, Opp. fol. II, p. 738 C.

Digitized by Google

Hierbij gebruikt Cyrillus ook de uitdrukking *τοις της ἀνθρωποτητος ἐμβεβηκε μετροις*, ibid. B, cf. ook tevoren, en Opp. fol. I, p. 240 A: *τοις της Φυσεως ἑπομενος νομοις, και τροφης ἠνεχετο.* Vgl. Opp. fol. V p. 721 C; fol. VI, p. 228 B. fol VII, p. 150 C: *καθηκε δε μαλλον ἑαυτον εἰς ἑκουσιαν κενωσιν, και καταπεφοιτηκεν ἐθελοντης ἐν τοις καθ' ἡμας, οὐ μεθεις το εἰναι ὁπερ ἐστι, μεμενηκως μαλλον και οὑτω θεος, και το της ἀνθρωποτητος οὐκ ἀτιμασας μετρον.*

Waarin bestond deze *κενωσις*, en droeg zij een duurzaam, of een tijdelijk karakter? „Want ofschoon *ἐνον αὐτῳ τοις της ἰδιας Φυσεως ἀξιωμασιν ἐντρυΦαν τε ταις κατα παντων ἀσυγκριτοις ὑπεροχαις θεοπρεπως ἐναβρυνεσθαι*, (want wij zeggen, dat dit de Hem voorgestelde vreugde was), heeft Hij zich ontledigd, *καθεις ἐν τοις καθ' ἡμας*, opdat Hij voor allen den *κατα σαρκα* dood zou lijden, en vervolgens door Zijne opstanding dezen in zijne macht breken (*πατησας*), en alzoo *βασιμον τε εὐηλατον τε ἡμιν αὐτοις ἀποΦηνῃ το παλινδραμειν δυνασθαι προς ζωην*, ibid. p. 301 B. Cf. ook fol. V, p. 718; fol. VI, p. 226 C: het eengeboren Woord Gods werd mensch, niet om het God-zijn te verliezen, maar opdat Hij veeleer *και ἐν προσληψει σαρκος της ἰδιας ὑπεροχης ἀνασωζοι την δοξαν.* Want *οὑτω ἡμεις τῃ αὐτου πτωχειᾳ πεπλουτηκαμεν, ἀνακομισθεισης ἐν αὐτῳ της ἀνθρωπειας Φυσεως εἰς ἀξιωμα το θεοπρεπες.* Hij werd ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde, fol. V, p. 721. Maar dat zou toch weer veranderen, fol. II, p. 778. Na daar eerst Fil. 2 : 6—11 te hebben aangehaald, schrijft hij voorts: *ἐπειδη γαρ δια το της ἀνθρωποτητος μετρον, ἀκλεης τις εἰναι ἐνομισθη χριστος, ἀναΦοιτᾳ παλιν εἰς την ἐνουσαν αὐτῳ θεοπρεπη τε και ὑπερτατην ὑπεροχην τε και δοξαν, και μετα σαρκος.*

Hieruit blijkt dus, dat hij de vernedering niet eeuwigdurend dacht, maar dat hij haar wegneembaar achtte en vervangbaar door eene zoodanige heerlijkheid, dat aan haar niet meer te denken viel. Op welke wijze wij ons dit voor te stellen hebben, en hoe daarbij toch de tusschen God en schepsel gestelde grenzen volkomen en in alles te eerbiedigen zijn, wordt niet aangegeven. Dit neemt echter niet weg, dat hij krachtens deze formuleering de ontlediging stellen moest niet in het aannemen of bezitten reeds op zichzelf van de menschelijke natuur, maar haar in verband brengen met de gesteldheid en de positie van Jezus' menschheid.

Vragen we nu nog, of ook in de formuleering te Chalcedon gekozen, eene conclusie met betrekking tot het onderwerp dezer

Digitized by Google

studie ligt, en zoo ja, welke? dan moet ten eerste geantwoord worden: ja, en ten tweede, dat de unio personalis geene ontlediging of vernedering in den engeren zin kan heeten. Het concilie beleed: *ἑνα και τον αὐτον χριστον υἱον, κυριον, μονογενη ἐκ δυο φυσεων (ἐν δυο φυσεσιν) ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως γνωριζομενον. οὐδαμου της των φυσεων διαφορας ἀνῃρημενης δια την ἑνωσιν, σωζομενης δε μαλλον της ἰδιοτητος ἑκατερας φυσεως και εἰς ἑν προσωπον και μιαν ὑποστασιν συντρεχουσης. οὐκ εἰς δυο προσωπα μεριζομενον ἠ διαιρουμενον, ἀλλ' ἑνα και τον αὐτον υἱον και μονογενη, θεον λογον, κυριον Ιησουν χριστον.* Hier wordt alzoo geleerd eene eenheid en eene tweeheid; niet van elkaar gescheiden, niet met elkaar vermengd; eene onderscheidenheid die doorgaat bij alles, en eene vereeniging, welke nergens haar grens vindt; en dat dit alles kenbaar is: *ἑνα και τον αὐτον . . ., μονογενη ἐκ δυο φυσεων(ἐν δυο φυσεσιν), ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως γνωριζομενον.* De Zone Gods wordt dus gekend èn als één en dezelfde eengeborene Gods, èn als bezittende beide naturen, èn als hebbende deze naturen vereenigd zonder scheiding of deeling, èn als houdende ze volkomen onvermengd en onveranderd. Indien nu bij de unio personalis de goddelijke heerlijkheid iets te kort kwam (*κενωσις*), dan zou het *ἀτρεπτως*, ware de menschelijke natuur tot goddelijke heerlijkheid opgevoerd, het *ἀσυγχυτως γνωριζομενον* niet volkomen doorgaan. En evenzoo, wanneer de Zone Gods niet gekend werd èn als naar Zijne goddelijke natuur ongekrenkt en onverminderd gebieder en heer ook ten aanzien van Zijne eigene menschheid, èn als naar Zijne menschelijke natuur ondergeschikt aan God, dus ook aan Zichzelven naar Zijne Godheid. Spreidde Hij voorts buiten Zijne menschelijke natuur nog hooger heerlijkheid ten toon dan door of in haar, zoo zoude het *ἀχωριστως γνωριζομενον* correctie behoeven; kon alles tegelijk niet bij één en dezelfde zaak opgaan, dan moest het *ἀδιαιρετως γνωριζομενον* beperkt worden.

In een en ander ligt ook de verwerping der stelling, dat de Zone Gods Zijne menschelijke natuur eens wederom zal afleggen: het *ἀδιαιρετως* en *ἀχωριστως* gaan daartegen in. En de grond, waarop men deze stelling zou willen baseeren, wordt weggenomen door het *ἀσυγχυτως* en *ἀτρεπτως*. Men heeft ook ten aanzien dezer stelling niets anders te doen, dan God in *alles* consequent als God te handhaven, en den mensch *volkomenlijk* als creatuur te beschouwen, zonder hem boven zijn hoogte als

Digitized by Google

schepsel Gods te verheffen. Ook hij kan nimmer, nergens, in geen enkel opzicht het goddelijke raken. De Allerhoogste verschilt van hem in wezen. Hiermee is de oplossing nog niet gegeven van de wijze, hoe wij dit alles hebben te verklaren, maar de onmisbare termen zijn bekend. Voorts is het nu eene kwestie van deductie en constructie; we bezitten de gegevens.

De Zoon is even wezenlijk God als de Vader en de H. Geest.

De wereld is van God onderscheiden in wezen.

Niettegenstaande en krachtens dit essentieele verschil is zij door God geschapen en wordt zij door Hem ieder oogenblik in haar geheel en in haar kleinste, innerlijkste deelen gedragen rechtstreeks.

Dies bestaat er tusschen beiden altijd door de meest onmiddellijke aanraking; ook ten aanzien van het geringste.

Alzoo is beider zoo innig mogelijke gemeenschap bestaanbaar, zonder dat één van hen op eenigerlei wijze nadeelige gevolgen daarvan ondervindt.

God werd door de schepping niet verrijkt; ook verarmde Hij er niet door. Zelf toch bracht Hij ze voort; zelf houdt Hij haar staande; doch tevens als een aan Hem in wezen ongelijksoortig schepsel.

Dit geldt ook met betrekking tot den mensch. De aanneming en het bezitten der menschelijke natuur is evenals schepping en onderhouding een opus Dei ad extra, en staat met beide dus op ééne lijn wat κενωσις of πλουτωσις betreft.

Hieruit vloeit voort, dat men bij de unio personalis niet spreken moet van staatsverwisseling. Vooreerst doelt staat (genomen als van conditie onderscheiden) op eene rechtspositie. Doch men stelt ermee niet genus tegenover genus, maar, binnen éénzelfde genus, species tegenover species. Een eerlooze en een vrijgesprokene zijn beide menschen. Van een staat des menschen tegenover een staat van het dier spreekt men niet. Zoo mag men ook niet spreken van een staat van God tegenover den staat des menschen. Doch bovendien, en dat is de eigenlijke zaak, aan verwisseling mag ganschelijk niet gedacht worden. De Zone Gods bleef volkomen God. Hij hield niet op God te zijn. Zijn God-zijn verwisselde of verruilde Hij niet met het mensch-zijn. Hij werd *ook* mensch. Niet alsof Hij naar Zijne goddelijke natuur op creatuurlijke wijs iets *werd*; evenmin als

Digitized by Google

God-drieëenig eenige verandering onderging, toen Hij Schepper *werd* door het voortbrengen der wereld. God verandert niet. Dus verandert ook de Zoon des Vaders niet. Derhalve veranderde Hij ook niet, toen Hij zich „onafscheidelijk vereenigde en te zamen voegde met de menschelijke natuur", cf. Nederl. Geloofsbel. art. 19. En dus bleef Hij naar Zijne goddelijke natuur „rechter, wetgever en koning", cf. Jes. 33 : 22, ook ten aanzien Zijner menschelijke natuur.

Alleen kon Hij Zijne heerlijkheid als in het goddelijk wezen schuil houden, zoodat zij niet uitstraalde in de schepping. Maar dit betrof slechts eene verhouding van God tegenover het schepsel, en bracht dus evenmin verandering in of bij God, als de *daad* van creatie en providentie; hoezeer God zelf om zoo te zeggen ook met Zijne schepselen meeleve, cf. Ps. 104 : 31, en alzoo zelf geniete den luister Zijner goddelijkheid, door Hem op de schepping gelegd. Ook behoort men hierbij terug te gaan tot vóór de schepping, cf. Joh. 17 : 5. Voorts kan door Jezus' menschelijke natuur de goddelijke heerlijkheid slechts uitstralen op creatuurlijke wijs en in creatuurlijke mate. Maar dit geldt van al wat schepsel is. Ook kunnen de overige schepselen haar niet op andere wijze in zich opnemen. Finitum non est capax infiniti. Slechts komt dan de vraag, of God Zijne heerlijkheid door het schepsel heen als goddelijke heerlijkheid kan openbaren en als zoodanig door het schepsel doen kennen. Hierop antwoordt b. v. Rom. 1 : 19, 20. Daarbij sluit zich de vraag aan, of de schepping één geheel is, waarvan de menschheid het voornaamste, organische lid uitmaakt, en of van die nieuwe menscheid Jezus het Hoofd is, en of dus Hij de goddelijke heerlijkheid in zich kan opvangen en door zich heen uitstralen op eene wijze, dat de capaciteit van al het overige schepsel vervuld is. Die goddelijke heerlijkheid moet dan volkomen als goddelijke heerlijkheid kenbaar zijn, en derhalve ook den Zoon doen kennen als Zoon of Eengeborene des Vaders, en dies de persoonsonderscheidingen binnen het goddelijk wezen openbaren, maar nochtans ook zoo, dat het creatuur zich bewust is van het onderscheid tusschen God, die zich aldus openbaart, en het schepsel, als middel voor die openbaring; beide onderscheiden, doch niet gescheiden noch vermengd: *ἑνα και τον αὐτον Χριστον υἱον κυριον, μονογενη ἐκ δυο φυσεων (ἐν δυο φυσεσιν) ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως γνωριζομενον.*

Digitized by Google

Alzoo blijft er voor *κενωσις* of *ταπεινωσις* geene plaats dan voor den *θεανθρωπος*, voor den Middelaar Gods en der menschen, voor den Zone Gods reeds bekleed zijnde of bekleed gedacht met de menschelijke natuur. Zij geldt Hem niet reeds enkel vanwege de unio personalis. Geen trap van de vernedering, welke dan ontlediging genoemd zou kunnen worden, betreft Hem *alleen* en *uitsluitend* naar Zijne goddelijke natuur. Maar de gansche vernedering gaat Hem aan naar beide Zijne naturen, èn naar Zijne Godheid èn naar Zijne menschheid, evenzeer als de verhooging. En dies ligt zij niet reeds in het mensch-zijn zonder meer, maar in de gesteldheid, de positie enz. van die menschelijke natuur. Straks werd zij vervangen.

Maar de menschelijke natuur bleef; en bleef volkomen creatuur; in alles.

Slechts moet hieraan nog iets toegevoegd worden.

Men zou tegenstrijdigheid kunnen zien tusschen de ontkenning, dat bij de goddelijke natuur op Zichzelve van vernedering mag gesproken worden, én de handhaving, dat de vernedering den Middelaar toch ook naar Zijne Godheid betreft. Het verschil hierbij echter is, dat in het eerste geval God beschouwd wordt in Zichzelven, afgedacht van Zijne verhouding tot de schepping, maar in het tweede juist met die verhouding, en daarmee alleen, gerekend wordt. Bij dit laatste kunnen we zeggen, dat God verhoogd wordt, wanneer Hij Zijne heerlijkheid in voller mate openbaart, onteerd of vernederd, wanneer de zonde en hare gevolgen de goddelijke majesteit verduisteren. Dit geldt dan niet alleen voor het creatuur, maar ook voor God, inzooverre al het creatuurlijke allereerst voor Hem zelven beteekenis heeft. Ook hierbij God voorop. Maar als God.

En nu handelt Paulus in Fil. 2 : 5—11 over Christus Jezus, d. i. over den *θεανθρωπος*; voorts over bestaans- of openbaringswijzen: eenerzijds *ἐν μορφῃ θεου* en *εἰναι ἰσα θεῳ*, andererzijds *μορφην δουλου λαβων*, *ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων*, *σχηματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος*; en in de derde plaats over eene positie ten aanzien van het creatuur: *διο και ὁ θεος αὐτον ὑπερυψωσε, και ἐχαρισατο αὐτῳ ὀνομα το ὑπερ παν ὀνομα*, opdat in den naam van Jezus zich zou buigen alle knie dergenen, die in den hemel en die op de aarde en die onder de aarde zijn, en alle tong belijden, *ὁτι κυριος Ιησους χριστος εἰς δοξαν θεου πατρος*.

Digitized by Google

STELLINGEN.

Digitized by Google

Digitized by Google

STELLINGEN.

I.

De bewering van Dr. Ad. HARNACK in zijn „Lehrbuch der Dogmengeschichte", 2 A. II p. 375/376: „Der *Monophysitismus*, „welcher bei dem Satze bleibt, dass, unbeschadet der Homousie „des Leibes Christi mit unserem Leibe, der Gott-Logos diesen „Lieb zu *seinem* Leibe gemacht und desshalb in die Einheit „seines Wesens aufgenommen habe, ist zweifellos der legitime „Erbe der Theologie des Athanasius und der zutreffende Aus„druck des griechischen Christenthums", is onjuist.

II.

Als Origenes in zijn *περι ἀρχων*, I, c. 2, 10 schrijft: *ἐπει γε οὐκ ἐστιν ὁτε παντοκρατωρ οὐκ ἠν, ἀει εἰναι δει ταυτα δἰ ἁ παντοκρατωρ ἐστι*, loochent hij daarmee feitelijk de schepping, en spreekt een beweren uit, dat de identificeering van God en wereld in zich sluit.

III.

De voorname fout der Antiocheensche Christologie was, dat zij het voor (of bij) de vereeniging van Jezus' beide naturen principieel-determineerende moment in Zijne menschheid stelde.

Digitized by Google

IV.

De Encyclopaedie der Theologie:

a. heeft tot object de forma, den logos, de ratio van het object der Theologie (s. v. a. het object der Theologie *qua* organisme, of de organische structuur van het obiectum theologiae);

b. doet alzoo voor haar deel evenzeer het object der Theologie kennen als eenig ander vak der Theologie dit doet voor zijn deel;

c. is daarom in gelijken zin Theologie te noemen als welk ander vak der Theologie ook.

V.

Het meervoud in נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ Gen. 1:26, is een numerus pluralis personarum.

VI.

Gods idea omnium creabilium verschilt genere van Zijne idea sui.

VII.

Minder juist is de kenschetsing van het Calvinisme door Mr. H. P. G. Quack, als hij in zijn „de Socialisten" (3e druk, I. p. 149) schrijft: „Dat" (t. w. het Calvinisme) „was een revolu-„tionaire godsdienst: het predikte verzet tegen de regeering, „indien de gehoorzaamheid aan haar in strijd was met de „gehoorzaamheid aan God."

VIII.

Matth. 28:19 bevat eigenlijk niet de inzetting des Doops als zoodanig (vgl. Joh. 1 : 33 coll. Matth. 21 : 25 en Luk. 7 : 30), maar de universeelmaking van het Doopsbevel.

Digitized by Google

IX.

De erfschuld is het schuldig staan van Adams (natuurlijke) nakomelingen aan zijne allereerste gebodsovertreding in het Paradijs.

X.

Dit schuldig staan is niet een voor schuldig gerekend worden, ofschoon de aldus gerekenden niet zelven die zonde zouden gezondigd hebben (vgl. Ezech. 18:4, 20); maar het is een als schuldig aangezien en behandeld worden op grond daarvan, dat Adams (natuurlijke) nakomelingen zelven die zonde gezondigd hebben, zij het ook, dat zij dit deden op andere wijze dan hij (vgl. Rom. 5:14).

XI.

Dit schuldig staan berust op de souvereine beschikking Gods over den samenhang der menschen, krachtens welk verband Adam, het gebod overtredend, tevens alle zijne (natuurlijke) nakomelingen diezelfde zonde zondigen deed (Rom. 5:12—14).

XII.

Ofschoon de Schrift Adam en Christus paralleliseert, stelt zij hen toch niet gelijk ten aanzien van den overgang van schuld en genade.

XIII.

Wanneer Dr. F. E. DAUBANTON in zijn „Het Voortbestaan van het menschelijk Geslacht", Utrecht 1902, p. 264 schrijft: „Erf„zonde is mijn natuurlijk lot, mijn verschrikkelijk lot (status „miseriae). En het verschrikkelijke in dat lot is juist, dat er — „afgedacht van Christus' werk — geene gemeenschap mogelijk „is tusschen mij, in zonde en verderf ontfangen en geboren, en

Digitized by Google

„den heiligen God, zoolang ik blijf wat ik buiten mijn persoonlijk „toedoen, toch krachtens mijnen natuurlijken oorsprong, ben. En „dat verschrikkelijke lot is mijn deel krachtens een door God „gestelde wet: die der genetische ontwikkeling van de mensch- „heid", dan geeft hij daarmee eene voorstelling, die ter handhaving van Gods rechtvaardigheid en liefde niets voor heeft boven het door hem bestreden (vgl. p. 126 en 130) creatianisme.

XIV.

Ten onrechte ziet J. H. Scholten (de Leer der Hervormde Kerk, 4e druk, I. p. 19/20) tegenstrijdigheid tusschen het verwerpen van de voorstelling, alsof Christus causa impulsiva electionis ware, én de belijdenis van de „vergeving onzer zonden om Jezus Christus' wille" (Nederl. Geloofsbel. art. 23).

XV.

Hoewel de Christus tot Zijne opstanding in den staat der vernedering verkeerde, behoort men bij Hem gedurende den tijd tusschen sterven en verrijzenis uit het graf niet meer van lijden te spreken.

XVI.

Schrijft de hoogleeraar Dr. J. M. S. Baljon in zijne „Encyclopedie der christelijke Theologie", Utrecht 1900, p. 196: „Deze „wedergeboorte mag niet magisch worden opgevat met mis- „kenning van de waarheid, dat er eenheid is in 's menschen „zedelijk leven krachtens de blijvende identiteit van het sub- „ject", dan:

a. bedoelt hij blijkbaar de ontkenning der wedergeboorte als een werk enkel en alleen door God tot stand gebracht;

b. weerspreekt hij daarmee de H. Schrift;

c. vergeet hij, dat voor „eenheid van zedelijk leven" meer wordt vereischt dan alleen „blijvende identiteit van subject".

Digitized by Google

XVII.

Het is met het karakter van bidden in strijd, het Onze Vader in de gebeden in te leiden met overgangen als: „die ons aldus heeft leeren bidden."

XVIII.

Ten onrechte teekent CALVIJN in zijn Commentaar op Joh. 10:30 (Opp. ed. SCHIPPERS VIII p. 203) aan: Abusi sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse Patri ὁμοουσιον. Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed de consensu quem cum Patre habet.

XIX.

Indien ouders zich aan de gemeenschap der kerk onttrekken, wordt deze daardoor rechtens niet ontheven van den plicht tot opzicht over hunne reeds gedoopte kinderen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

~~MAY 27 '63~~

Digitized by Google

Digitized by Google